



”Discordia concordans” : les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie au temps de l’Union de Brest (milieu du XVIe siècle - milieu du XVIIe siècle)

Laurent Tatarenko

► To cite this version:

Laurent Tatarenko. ”Discordia concordans” : les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie au temps de l’Union de Brest (milieu du XVIe siècle - milieu du XVIIe siècle). Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Katolicki uniwersytet lubelski Jana Pawla II, 2014. Français. NNT : 2014PA010508 . tel-01232866

HAL Id: tel-01232866

<https://theses.hal.science/tel-01232866>

Submitted on 24 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE



**KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II**

**Thèse pour l'obtention du grade de
docteur en histoire de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
présentée et soutenue publiquement par**

Laurent TATARENKO

le 1^{er} février 2014

DISCORDIA CONCORDANS

**Les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie au temps de
l'Union de Brest**

(milieu du XVI^e siècle – milieu du XVII^e siècle)

**Sous la direction de
Mme le professeur Nicole LEMAITRE
et de
M. le professeur Hubert ŁASZKIEWICZ**

Jury

**M. Maciej FORYCKI, professeur à l'université Adam Mickiewicz à Poznań
M. Bernard HEYBERGER, directeur d'études à l'EHESS
M. Hubert ŁASZKIEWICZ, professeur à l'Université catholique de Lublin Jean-Paul II
M. Jean-Marie LE GALL, professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Mme Nicole LEMAITRE, professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne**

Volume 1

DISCORDIA CONCORDANS

**Les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie au temps de
l'Union de Brest
(milieu du XVI^e siècle – milieu du XVII^e siècle)**

Remerciements

Je tiens à témoigner toute ma reconnaissance à Madame Nicole Lemaitre qui, par sa disponibilité et ses nombreux conseils, a été un soutien infaillible tout au long de ce travail.

Mes remerciements vont également à Monsieur Hubert Łaskiewicz qui a bien voulu codiriger mes recherches et me guider dans mes nombreux périples. Ses remarques ont été un repère constant dans mes réflexions.

Parmi les nombreuses personnes qui, par leurs suggestions, critiques ou interrogations ont participé à la construction de ce texte, je tiens à exprimer tout particulièrement ma gratitude à Leonid V. Tymošenko, Mihail V. Dmitriev, Irena Wodzianowska, Ihor Skočyljas, André Bérélowitch, Wladimir Bérélowitch, Jean-Marie Le Gall, Christine Lebeau, Wolfgang Kaiser, Bogumił Szady, Jūratė Kiaupienė, Marie-Élizabeth Ducreux, Frédéric Gabriel et Marie-Hélène Blanchet.

Il serait juste de rappeler aussi l'importance de l'assistance dont j'ai pu bénéficier auprès des personnels des bibliothèques, des archives et des institutions, qui ont constitué le cadre quotidien de mes recherches.

Enfin, ces quelques lignes ne sauraient suffire pour exprimer avec justesse tout ce que ce travail doit à l'aide de ceux qui ont pu suivre les différentes étapes de son avancement. Je pense tout particulièrement à Irina Gridan et à David Portehault dont l'assistance a été essentielle dans les derniers moments de la rédaction. De même, je ne peux qu'être redevable envers Clément Pieyre, Clément Bur, Philippe Ruelen, Clémence Revest, Valentina Karpova, Tomas Čelkis, Daniel Kiper, Jérémie Tamiatto, Marie Dejoux et Clothilde Zapolsky. Il serait difficile enfin d'exagérer la place qu'occupe dans l'aboutissement de ce projet l'œil attentif et toujours disponible d'Agata Stolarz. Toutes ces personnes sont, aux côtés de l'auteur, les artisans véritables de ce manuscrit.

Avertissement

Normes graphiques suivies dans le texte :

- Pour les références bibliographiques, les caractères cyrilliques ont été maintenus pour le nom des auteurs et les titres des ouvrages. L'orthographe des ouvrages russes d'avant la réforme de 1917-1918 a été modernisée. Les noms des auteurs qui apparaissent directement dans le texte ont été translittérés en employant le système international, présenté dans les tableaux ci-dessous, et en fonction de la langue source.
- Pour les citations de textes cyrilliques manuscrits nous avons utilisé une police particulière afin de disposer de lettres qui n'existent plus dans les alphabets cyrilliques actuels. Dans les traductions en français les mots en italique correspondent à des expressions latines insérées dans la langue source (polonais ou ruthène).
- Pour les noms des personnes, originaires de l'espace polono-lituanien, il fut décidé d'adopter la graphie polonaise pour le nom et la forme polonisée pour le prénom. Ce choix rompt avec les traditions des historiographies nationales qui emploient généralement la forme transposée dans la langue de leur pays d'origine. Un tel choix devient toutefois complexe dès qu'on sort des cadres des langues slaves (bien qu'il soit pratiqué en Lituanie) et crée des anomalies par la juxtaposition de normes linguistiques trop éloignées l'une de l'autre. La forme polonaise correspond également aux usages de l'époque car elle était fréquemment employée dans les sources. Enfin, elle évite le problème de la translittération en caractères latins. Ainsi on écrira Michał Rahoza, Bohdan Ogiński et Jan Iwanowicz et non pas Mykhajlo Rahoza, Bohdan Ohyns'kyj et Ivan Ivanovyč /Mikhail Rahoza, Bahdan Ahinski et Jan Janavič/Mikhail Ragoza, Bogdan Oginskij et Ivan Ivanovič. Toutefois il convient de se rappeler que chacune de ces formes peut parfaitement figurer dans les ouvrages cités en bibliographie.
- Pour les individus étrangers à la République, nous conservons généralement la forme qui apparaît dans les sources ou celle qui est communément usitée dans la langue d'origine. Les seules exceptions concernent le métropolite Piotr Mohyla (dont le nom a été polonisé) et les noms grecs qui ont été translittérés en caractères latins.
- Les noms des rois, des souverains pontifes et des patriarches ont été écrits dans leur forme française : Sigismond III et non pas Zygmunt III, Grégoire XV et non pas Gregorio XV, Jérémie II et non pas Ieremias II.

- Les noms de lieux sont mentionnés avec leur orthographe nationale (lituanienne, biélorusse, ukrainienne, polonaise ou russe), translittérée en caractères latins. Ce choix a été fait pour permettre au lecteur de retrouver les villes et les villages sur une carte contemporaine. Nous trouverons donc Volodymyr et non pas Vladimir, Mahilew et non pas Mogilev, Vicebsk et non pas Vitebsk. La seule exception concerne les capitales qui possèdent une forme française attestée et largement employée : Kiev, Varsovie ou Moscou et non pas Kyjiv, Warszawa ou Moskva.
- Le nom de l'État qui rassemblait, à partir de 1569, le royaume de Pologne (appelé également la « Couronne ») et la grande-principauté de Lituanie (*Rzeczpospolita Obojga Narodów*) a été rendu en français par « République polono-lituanienne » ou « Pologne-Lituanie ».
- Face à l'utilisation simultanée de deux calendriers distincts par les communautés ruthènes et latines, nous avons fait le choix de convertir l'ensemble des dates vers le calendrier grégorien, afin de favoriser la cohérence du récit. Le décalage entre les deux comptes s'élevait à dix jours pour toutes les dates antérieures à 1700. Pour certains événements et documents importants, la date du calendrier julien a été maintenue entre parenthèses pour répondre à des habitudes prises par l'historiographie.

Russe

<i>Caractères cyrilliques</i>	<i>Transcription latine</i>
а	a
б	b
в	v
г	g
д	d
е	e
ё	ë
ж	ž
з	z
и	i
й	j
к	k
л	l
м	m
н	n

о	o
п	p
р	r
с	s
т	t
у	u
ф	f
х	kh
ц	c
ч	č
ш	š
щ	šč
ъ	"
ы	y
ь	'
э	e
ю	ju
я	ja

Ukrainien (lettres différentes du russe)

<i>Caractères cyrilliques</i>	<i>Transcription latine</i>
г	h
є	je
и	y
і	i
ї	ji

Bélarusse (lettres différentes du russe)

<i>Caractères cyrilliques</i>	<i>Transcription latine</i>
г	h
і	i
ў	w

Abréviations et acronymes

ACW = *Akty cechów wileńskich*

ADS = *Archiwum Domu Sapiehów*

AER = *Annales Ecclesiae Ruthenae*

AGAD = *Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie*

AI = *Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией*

AJuZR = *Архив Юго-Западной России*

Akty JuZR = *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России*

AKVG = *Археологическая карта Виленской губернии. Составлена профессором Покровским в 1893 году*

ALM = *Акты Литовской метрики.*

ap. = *après*

AOSBM = *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*

APF = *Archivio storico di Sacra Congregazione de Propaganda Fide*

AS = *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси.*

ASCPF = *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*

ASPbII RAN = *Архив Санкт-Петербургского института истории РАН*

ASV = *Archivio Segreto Vaticano*

av. = *avant*

AVAK = *Акты, издаваемые Виленскою Археографическою коммисиею*

AZR = *Акты, относящиеся к истории Западной России*

BCz = *Biblioteka Książąt Czartoryskich – Muzeum Narodowe w Krakowie*

BDV = *R. Firkovičius (éd.), Breslaujos dekanato vizitacija (1782-1783m.), Vilnius, Katalikų Akademija, 2008.*

BZH = *Białoruskie Zeszyty Historyczne*

CDIAUL : *Центральный державний історичний архів України, м. Львів*

ČIONL = *Чтения в историческом обществе Нестора летописца*

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*

DIU = М. В.Довбищенко (éd.), *Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст.* [*Documents pour l'histoire de l'Union en Volhynie et sur les territoires de Kiev à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles*], Kiev, УДНДІАСД, 2001

DKZ = *Дрогобицький краєзнавчий збірник*

DPR = *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia*

DS = E. Sapieha, *Dom sapieżyński*, Varsovie, PWN, 1995

DUB = *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*

EK = *Encyklopedia katolicka*

EM = *Epistolae Metropolitaram*

F. = fonds

f = folio

GKCL = Л. Лаўрэш, *Грэка-каталіцкая (уніяцкая) Царква на Лідчыне*, Polack, Грэка-каталіцкая парафія Святамучаніка Язафата ў г. Полацку, 2012

GSS = П. П. Семенов (dir.), *Географическо-статистический словарь Российской империи*, 5 t., Saint-Petersbourg, Типография Безобразова и Комп., 1863-1885

HCNL = K. Jaitner (éd.), *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen, 1592-1605*, 2 vol., Tübingen, N. Niemeyer, 1984

HUS = *Harvard Ukrainian Studies*

IuM = *Историко-юридические материалы, извлечённые из актовых книг губерний Витебской и Могилёвской*

inv. = inventaire

IUK = Я. Д. Ісаєвич (dir.), *Історія Української Культури* [*Histoire de la culture ukrainienne*], t. 2, Kiev, Наукова Думка, 2001

LB = *Litterae Basilianorum Ucrainae historiam Ecclesiae unitae in terris Ucrainae et Bielarussiae spectantes*

LE = *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae illustrantes*

LKMAM = *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*

LMAB = *Lietuvos Mokslu Akademijos Biblioteka*

LMMPA = *Lietuvos magdeburginių miestų privilegijos ir aktai*

LNA = *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae illustrantes*

LSCPF = *Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantes*

LVIA = *Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas*

LZP = M. Borkowska, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 3 : *Wielkie Księstwo Litewskie i Ziemie Ruskie Korony Polskiej*, Varsovie, DiG, 2008

MČBČ = Б. Гудзяк, О. Турій (éd.), *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань»*, Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р, L'viv, Інститут Історії Церкви, 1997

MCSL = W. MILKOWICZ (éd.), *Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis*, 2 t., L'viv, Institutus Stauropigianus, 1895-1896

MGSRv = *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Виленская губерния.*

MPBČ = Б. Гудзяк, О. Турій (éd.), *Історичний контекст, укладення Берестейської Унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань»*, Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р., L'viv, Інститут Історії Церкви, 1995

MPV = *Monumenta Poloniae Vaticana*

MVKL 28 = В. Мянжынскі, У. Свяжынскі (éd.), *Метрыка Вялікага Княства Літоўскага (1522-1552) : кніга запісаў 28*, Minsk, ATHENÆUM, 2000.

MLw = A. Rachuba (éd.), *Metryka Litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo wileńskie 1690 r.*, Varsovie, PWN, 1989.

MUH = *Monumenta Ucrainae historica*

NIAB = *Национальный исторический архив Белоруси*

OA = I. Пасічник et alii (éd.), *Острозька академія XVI-XVII ст. : енциклопедія*, Ostroh, «Острозька академія», 2011

OAM = С. Г. Рункевичь (éd.), *Описание документовъ архива западнорусскихъ униатскихъ митрополитовъ*, t. 1 : (1470-1700), t. 2 : (1700-1839), Saint-Petersbourg, Синодальная Типография, 1897-1907

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*

OR RNB = *Отдел рукописей Российской национальной библиотеки*

ORO = *Описание рукописного отделения Виленской публичной библиотеки*

P. = *partie*

PDV = A. A. Baliulis (éd.), *Pabaisko dekanato vizitacija 1782-1784 m.*, Vilnius, Kataliku Akademija, 2010

PE = *Православная энциклопедия*

PE₀ = *Православная энциклопедия : русская православная церковь*, Moscou, ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000

PKGE = Писцовая книга Гродненской экономики с прибавлениями, изданная Виленскою комиссиею для разбора древних актов

PKK₂ = Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов

PNG = М. Капраль (éd.), Привілеї національних громад міста Львова (XIV^e-XVIII^e ст.), L'viv, Львівський національний університет ім.І.Франка; Львівське відділення Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.Грушевського НАН України, 2010 [2^e édition]

PRS = Памятники русской старины в западных губерниях

PSB = Polski Słownik Biograficzny

PSRL = Полное собрание русских летописей

PURML = Памятки українсько-руської мови і літератури

r = recto

RFA = В. И. Буганов (dir), Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века, 4 t., Moscou, Институт Истории СССР АН СССР, 1986-1988

RGADA = Российский государственный архив древних актов

RGIA = Российский государственный исторический архив

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique

RHEF = Revue d'Histoire de l'Église de France

RIB = Русская историческая библиотека

SEU = Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarussiae

SHRM = Supplementum ad Historica Russiae Monumenta

SJH = S. Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis

SP = Słownik polszczyzny XVI wieku.

SRP = Scriptores rerum polonicarum

TDKA = Труды Киевской духовной академии

UDV = S. Jegelevičius (éd.), Ukmergės dekanato vizitacija 1784 m., Vilnius, Katalikų Akademija, 2009

UWKLt = A. Rachuba, S. Dumin (éd.), Metryka Litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo smoleńskie 1650 r., Varsovie, DiG, 2009.

UWKLw = A. Rachuba (éd.), Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego : Spisy, t. 1 : województwo wileńskie xiv-xviii wiek, Varsovie, DiG, 2004

v = verso

v. = vers

VCI = Вестник церковной истории

VKLe = Г. Пашкоў, Т. Бялова *et alii* (réd.), *Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя*, 3 т., Minsk, БелЭн, 2007-2010

VS = *Витебская старина*

VUB = *Vilniaus Universiteto Biblioteka*

VZR = *Вестник Юго-Западной и Западной России*

ZDDA = *Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трока, православных монастырей, церквей, и по разным предметам / Zbiór dawnych dyplomatów i aktów miast Wilna, Kowna, rok, prawosławnych monasterów, cerkwi i w różnych sprawach*, Vilnius, 2 vol., Типография А. Марциновского, 1843

ZDDAm = *Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам / Zbiór dawnych dyplomatów i aktów miast mińskiej gubernii, prawosławnych monasterów, cerkwi i w różnych sprawach*, Minsk, Губернская Типография, 1848

ZNiO = *Zakład Narodowy im. Ossolińskich*

ZN Š = *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*

Introduction

L'Union de Brest fournit un exemple particulièrement marquant d'une mémoire « fluctuante ». Tout comme la ville où elle fut promulguée en 1596, l'histoire du rattachement de l'Église orthodoxe de l'ancienne Pologne-Lituanie à Rome oscilla entre l'emprise de plusieurs États et communautés nationales, qui façonnèrent successivement des lectures exclusives et souvent contradictoires de l'événement. Considérée ainsi comme l'apanage des historiographies russe, ukrainienne, polonaise ou biélorusse, ce processus inscrit dans les évolutions du christianisme de l'époque post-tridentine devint un sujet de prédilection pour l'affirmation des identités nationales des Slaves orientaux. À l'opposé de cette approche, l'Union fut parfois réduite à un épisode ponctuel du dialogue entre les christianismes d'Orient et d'Occident, en oubliant derrière la lecture ecclésiologique le rôle qu'elle put avoir sur les évolutions sociales des populations concernées. Chacun de ces écueils forgea une histoire désincarnée où les acteurs n'intervenaient que comme représentants des stéréotypes confessionnels, issus de la controverse héritée du XVII^e siècle. Ce n'est qu'au cours de ces dernières années que l'engouement récent pour l'histoire religieuse de l'Europe orientale souleva des interrogations nouvelles et entraîna un retour aux archives.

Un paradigme en question

Malgré l'ouverture de ces chantiers, plusieurs questions restent encore mal connues voire à peine effleurées. L'une des principales problématiques renvoie ici à la réception de l'Union par les fidèles de la métropole orthodoxe de Kiev et aux conséquences de cet épisode sur l'apparition de nouveaux modèles de spiritualité, ainsi que sur les pratiques sociales et les représentations culturelles des fidèles. L'objectif serait de comprendre à la fois la nature des résistances et celles des adaptations nées de la constitution progressive d'une Église uniате de Kiev, parallèle au maintien des structures orthodoxes, qui continuaient à relever du patriarcat constantinopolitain. Les divisions apparues avec l'Union de Brest furent généralement admises comme la conséquence d'un prosélytisme de l'Église catholique latine ou, à l'inverse, comme l'effet d'un conservatisme trop prononcé des structures orientales¹. Il serait pourtant

¹ La première lecture fut formulée de la manière la plus explicite par les historiens orthodoxes russes du XIX^e siècle : Н. Н. Бантыш-Каменский, *Историческое известие о возникшей в Польше унии*, Saint-Petersbourg,

erroné de parler ici d'une rupture immédiate qui embrasse l'ensemble de la société ruthène de la fin du XVI^e siècle². Dans l'intention de nuancer ces visions, les études récentes firent le choix de réexaminer l'histoire des chrétiens orientaux polono-lituanien à travers le prisme de la « confessionnalisation », terme forgé à l'origine pour les espaces germaniques et plus généralement à partir des cas de contacts entre le catholicisme latin et les diverses Églises protestantes³. Pour l'espace slave orthodoxe le recours plus ou moins direct à cette grille de lecture suscita des réactions diverses⁴. En particulier, le cas du territoire polono-lituanien pose ici le problème de la coexistence entre l'Église ruthène et le pouvoir catholique latin, qui rend impossible toute transposition directe des modèles proposés pour le Saint-Empire. Les conclusions énoncées par les différents travaux oscillent ainsi entre l'idée d'une « confessionnalisation régionale », d'une confessionnalisation incomplète et tardive ou encore

1805 ; М. О. Коялович *Литовская церковная уния*, 2 t., Saint-Petersbourg, 1859-1861. Plus tard, la même thèse fut développée par Platon Žukovič qui appuya ses recherches sur le recours à un corpus documentaire : П. Жукович, *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*, Saint-Petersbourg, Тип. Главного Управления Уделов, 1901 ; *Id.*, *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.)*, 6 t., Saint-Petersbourg, Типография М. Меркушева, 1903-1912. L'analyse historique de la position favorable à l'obédience romaine se retrouve dès le XVIII^e siècle dans les travaux de clercs uniates : I. Kulczyński, *Specimen ecclesiae ruthenicae, ab origine susceptae fidei ad nostra usque tempora, in suis capitibus seu primatibus Russiae cum S. Sede Apostolica Romana semper unitae*, Rome, 1733 ; M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, L'viv, Typis Instituti Stauropeigiani, 1862 ; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von der ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 2 t., Vienne, 1881-1882. Certains accents de cette approche se retrouvent également dans : O. Halecki, *From Florence to Brest : 1439-1596*, Rome, Sacrum Poloniae Rerum, 1958.

² Afin d'éviter toute confusion terminologique, il convient de rappeler que le terme « Ruthènes » correspond pour les XVI^e-XVII^e siècles aux communautés de rite grec, installées sur l'ensemble des territoires orientaux polono-lituanien. Elles ne doivent pas être confondues avec les populations désignées comme ruthènes à l'époque contemporaine, qui correspondent à un groupe « ethnique » formé dans la région de Transcarpathie à partir de la fin du XVIII^e siècle.

³ La paternité de ce paradigme renvoie aux travaux de Heinz Schilling et Wolfgang Reinhard, avec notamment la définition présentée dans H. Schilling, « Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas » dans *Die katholische Konfessionalisierung. Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft der Herausgabe der Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, 1993, W. Reinhard, H. Schilling (éd.), Gütersloh, 1995, p. 1-49. Depuis sa formulation, cette approche produisit une immense historiographie qu'il serait impossible de développer dans le cadre de ce travail. Nous renvoyons donc le lecteur à l'analyse synthétique et aux références bibliographiques, présentées dans : U. Lotz-Heumann, « The Concept of "Confessionalization" : a Historiographical Paradigm in Dispute », *Memoria y Civilización*, 4 (2001), p. 93-114.

⁴ La réflexion théorique sur la place de la « confessionnalisation » en Europe orientale est présentée dans : М. В. Дмитриев, « "Православная конфессионализация" в Восточной Европе во второй половине XVI века », *DKZ*, 16 (2012), p. 133-152 ; С. Л. Алексеев, « Православная конфессионализация в Великом княжестве Литовском во второй половине XVI в. : к постановке проблемы » dans *Балтийский вопрос в конце XV-XVI в. : сборник научных статей*, А. И. Филюшкин (éd.), Moscou, Квадрига, 2010, p. 445-453 ; A. Brüning, « Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia) ? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept » dans *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe : Encounters of Faiths*, Bremer (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 66-97. Pour l'application de ce paradigme pour la métropole de Kiev et ses limites, voir : S. Plokhy, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; I. Skoczylas, *Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku : program religijny Slavia Unita w Rzeczypospolitej*, Lublin, IESW, 2008 ; P. Wawrzyniuk, *Confessional Civilising in Ukraine : The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv (1668-1708)*, Huddinge, Södertörns högskola, 2005.

d'une confessionnalisation « spécifique » au modèle byzantin, où l'unité entre la foi du souverain et celle de ses sujets occupait bien plus de place que la concurrence confessionnelle entre les fidèles. Quelles que soient les interprétations choisies, les auteurs s'accordent généralement sur la présentation de l'Union de Brest comme un facteur du renforcement des tendances « confessionnalisatrices » dans la métropole kiévienne.

Ces tendances historiographiques aboutissent à deux évolutions distinctes. D'une part, elles ont le mérite de replacer les acteurs et les croyants au cœur de l'analyse. D'autre part, elles réintroduisent une nouvelle forme de fermeture, définie non plus d'après les frontières politiques des États mais par une sorte de redécoupage « culturel » entre le christianisme occidental et une *Slavia orthodoxa* ou une *Slavia unita*, distinctes à la fois des modèles grecs et latins. Ce schéma stimulant laisse toutefois de côté les phénomènes d'adaptation réciproque et parfois hésitante des communautés dans un contexte où la pluriconfessionnalité constituait une donnée quotidienne. Notre travail entend donc se détacher de l'approche essentialiste proposée par ces lectures, pour tenter d'analyser non pas la « confessionnalisation » des Ruthènes des XVI^e-XVII^e siècles, mais les réponses de ces derniers, dans le domaine religieux, face aux nombreux défis posés à leur communauté par les évolutions et la concurrence entre les différentes Églises qui se faisaient face sur le territoire polono-lituanien.

« *Ad fontes* »

L'une des difficultés dans l'étude de l'histoire de l'Église ruthène à l'époque moderne provient de la rareté et de l'extrême dispersion des sources. En dehors des destructions provoquées par les conflits militaires du XX^e siècle, l'une des raisons d'une telle situation provient des bouleversements institutionnels et des destructions volontaires survenus après les partages successifs de la République polono-lituanienne et l'abolition de l'Église uniate dans l'empire russe, en 1839⁵. Entre 1853 et 1857, Józef Siemaszko, ancien hiérarque uniate rallié à l'orthodoxie et devenu métropolite du diocèse lituanien, informait ainsi le Saint-Synode de Saint-Pétersbourg qu'il fit détruire près de 420 ouvrages pris dans les anciennes paroisses uniates de son diocèse⁶. Cet ensemble composé principalement de livres liturgiques devait pourtant former un corpus important pour l'histoire locale, car sur les pages de ces volumes étaient souvent inscrites les anciennes fondations des patrons et parfois les événements majeurs de l'histoire de la paroisse.

⁵ Après cette date, l'Église ruthène unie à Rome ne se maintint que sur l'espace austro-hongrois, en Galicie.

⁶ Voir les documents cités dans *GKCL*, p. 125-126.

D'autres documents furent dispersés entre les personnes privées ou les institutions. Les archives métropolitaines conservées à Vilnius et à Radomyśl' furent déplacées dans la capitale de l'empire russe, à Saint-Pétersbourg⁷. La documentation qui ne faisait pas partie des archives ecclésiastiques centrales fut rassemblée à son tour dans divers endroits, en fonction des intérêts des hiérarques orthodoxes et des campagnes de récoltes archivistiques menées dans les différentes parties de l'ancienne métropole de Kiev. Les premiers historiens qui purent travailler sur les collections de sources locales furent souvent les clercs de l'Église orthodoxe affectés dans les territoires occidentaux de l'empire, où se trouvaient les anciens diocèses uniates⁸. Les transferts et les réorganisations des anciennes archives de l'Église uniate (et dans une certaine mesure de l'Église orthodoxe qui, sur l'espace lituanien, avait gardé son indépendance de l'Église moscovite jusqu'à la fin du XVII^e siècle) entraînèrent des reconfigurations que rendirent parfois difficiles l'accès et le travail avec cette documentation⁹.

Ces bouleversements furent néanmoins compensés par les campagnes de dépouillement, réalisées à partir du milieu du XIX^e siècle par les différentes commissions « archéographiques », instituées à Saint-Pétersbourg, à Kiev et à Vilnius. Ces institutions étaient chargées de rechercher et de publier les documents conservés dans les divers registres de l'ancienne administration polono-lituanienne, afin de montrer la vivacité et, dans le même temps, les mauvaises conditions imposées aux Ruthènes assimilés au XIX^e siècle, perçus comme représentants occidentaux du « peuple russe ». Cette démarche destinée à justifier la domination russe sur les anciens territoires de polono-lituanien, au nom de l'unité et de l'idée nationale russe, fournit néanmoins un apport immense à l'histoire de l'Église kiévienne des XVI^e-XVII^e siècles. Malgré la qualité diplomatique parfois discutable de ces éditions, les archivistes engagés dans cette tâche, souvent familiers avec les langues et les normes administratives de ces régions, firent émerger des milliers de documents sur les anciennes institutions ecclésiastiques et les rapports sociaux de la période moderne. Même si leur attention se concentrait prioritairement sur les traces de l'orthodoxie dans ces régions, ils publièrent également de nombreuses sources relatives à l'Église uniate, qui devaient prouver le caractère altéré des anciennes institutions ruthènes. Ce corpus très abondant constitue

⁷ Elles sont conservées aujourd'hui aux Archives historiques russes d'État (RGIA), dans le fonds n° 823.

⁸ Parmi les principaux résultats de ce travail figure l'*Histoire de l'Église russe*, composée par le métropolite de Lituanie et futur métropolite de Moscou, Makarij : Макарий (М. П. Булгаков), *История Русской Церкви*, 12 t., Saint-Pétersbourg, Имп. Акад. Наук, 1857-1883.

⁹ Par exemple, les nombreux documents réunis par l'évêque Pavel (Dobrokhoto), ancien recteur du séminaire de Mscislaw, ne furent inventoriés que de manière superficielle et incomplète. Ce fonds disparate, mais qui accorde une large place aux archives relatives à l'ancien diocèse de Pinsk, est conservé aujourd'hui à la filiale de l'Institut d'histoire de l'Académie des Sciences de Russie à Saint-Pétersbourg (ASPbII RAN) dans le fonds n° 52. Voir В. И. Ульяновский, *Колекція та архів єпископа Павла Доброхотова*, Kiev, [S. n.], 1993.

aujourd'hui une base fondamentale pour les archives sur cette période, d'autant plus qu'une partie de cette documentation fut perdue par la suite.

La majorité de ces sources proviennent des tribunaux nobiliaires et du *Registre lituanien* (*Metryka litewska*), dont les originaux sont entreposés aujourd'hui à Moscou¹⁰. Même si le sens du terme a varié avec les époques et les diverses classifications faites au cours du temps, aujourd'hui le nom de *Registre lituanien* qualifie les volumes qui rassemblent les copies des divers documents produits par la chancellerie lituanienne. Il s'agissait donc de privilèges, de la correspondance diplomatique, de décisions de la justice royale, des inventaires des domaines royaux etc. Toutefois, à cet ensemble déjà disparate venaient s'ajouter un grand nombre de documents, issus de la pratique privée, que les nobles, mais aussi les corporations de métiers, ou les bourgeois des villes amenaient à la chancellerie pour les faire enregistrer et les faire confirmer de la sorte par les instances supérieures de la grande-principauté de Lituanie.

Les tribunaux de la noblesse, territoriaux (*ziemskie*) et châtelains (*grodzkie*), créés dans chaque district (*powiat*) en 1566, par le *Deuxième Statut lituanien*, sur le modèle polonais, jouaient à leur tour un rôle de premier plan dans la conservation documentaire par leurs fonctions notariales. En principe les affaires civiles devaient être traitées par les tribunaux territoriaux, alors que les tribunaux châtelains avaient l'exclusivité des affaires criminelles. Par conséquent les actes de vente, les testaments et les nominations aux bénéfices devaient être enregistrés auprès des officiers territoriaux. Cependant, la pratique imposa une réalité où la fonction d'enregistrement des actes était largement partagée entre les deux instances. Les tribunaux châtelains qui siégeaient de manière plus régulière supplantèrent progressivement les registres territoriaux ; leurs fonds constituent aujourd'hui l'une des sources les plus abondantes pour les actes notariés de l'époque moderne. Les documents relatifs à une affaire pouvaient ainsi se retrouver à la fois dans le *Registre* de la chancellerie et dans les livres des tribunaux nobiliaires. Dans ce dernier cas un document pouvait faire l'objet de plusieurs copies dans différents endroits, notamment là où se trouvait le donateur, le bénéficiaire du document ou encore dans le tribunal d'un autre district où habitaient les personnes concernées indirectement par l'acte¹¹.

¹⁰ RGADA, F. 389.

¹¹ Une illustration de ces pratiques se retrouve dans une affaire liée à l'église ruthène de la Nativité de la Vierge, située dans le bourg de Merkinė. Le 2 juillet 1590, l'église vraisemblablement en bois, touchée par le foudre, brûla jusqu'aux fondations. En détruisant le bâtiment le feu emporta aussi l'ensemble des papiers et des parchemins qui y étaient conservés dont le texte d'une fondation royale, datant de Sigismond I^{er}. Le pape Aleksy Wasiliewicz se déplaça alors à Trakai (capitale du district et de la voïvodie), pour demander de rechercher les privilèges déjà enregistrés au profit de son église et, le 19 juillet, fit au tribunal territorial une déclaration,

Cette documentation constitue l'un des principaux corpus de notre travail, issues à la fois des éditions russes et des dépouillements qui purent être menés dans les registres encore conservés dans les Archives historiques d'État de Lituanie (*LVA*). Pour la première moitié du XVII^e siècle, ces fonds comportent toutefois de nombreuses lacunes, en raison des destructions particulièrement dévastatrices survenues lors de la guerre polono-moscovite des années 1654-1667.

L'autre partie importante des sources utilisées dans ce travail provient des fonds romains, qui furent dépouillés à leur tour par les représentants de l'ordre basilien installés dans la capitale pontificale. Leur entreprise constitua une forme de basculement dans l'introduction de nouvelles sources sur l'histoire de l'Église kiévienne de l'époque moderne. Alors que les nombreux fonds conservés dans l'ancien empire russe furent délaissés au cours de la période soviétique, suite à l'abandon des problématiques liées à l'histoire religieuse, les archives romaines devinrent dans la seconde moitié du XX^e siècle, le lieu d'un chantier particulièrement actif dans l'étude de ces thématiques. Le travail commencé par le métropolite Andrij Šeptyc'kyj et poursuivi par le protoarchimandrite Atanasij Velykyj aboutit ainsi à la publication de plusieurs dizaines de volumes de sources, extraites de l'*Archivio Segreto Vaticano*, de l'*Archivio storico de Propaganda Fide* et de quelques autres archives italiennes¹². Ce vaste corpus éclaire les rapports entre l'Église uniате de Kiev et la Curie et fournit également plusieurs détails sur l'histoire locale de la l'Église kiévienne, à travers notamment les relations régulières à partir des années 1620, envoyées par le métropolite uniате à Rome. Ces vastes collections comportent néanmoins un défaut important, en raison de la sélection parfois trop étroite de la documentation, censée concerner l'histoire de l'« Ukraine et du Bélarus ». Pour les dépêches des nonces, Velykyj fit ainsi le choix de découper les textes pour ne conserver que les passages directement liés à la thématique, ce qui rend difficile l'évaluation de la place qu'ils occupaient dans les documents. Quand cela est possible, il faut alors préférer se tourner vers les originaux ou vers les éditions plus récentes, plus adaptées à l'analyse historique¹³.

attestant de la nature des documents perdus suite à cet événement malheureux, afin, qu'entre temps, elle serve de garantie à défaut de mieux aux droits de propriété relatifs à son bénéfice. Le tribunal lui délivra une copie de la déclaration et l'acte fut par la suite transmis à ses successeurs qui, une trentaine d'années, plus tard furent probablement confrontés à un litige foncier avec l'un de leurs voisins. À l'occasion de la Diète générale de 1621, le nouveau prêtre de Merkinė, Teodor, fit la demande à la chancellerie de confirmer la fondation royale afin de garantir sa validité. La copie du nouveau privilège, émis au nom de Sigismond III, fut inscrite ensuite dans le *Registre lituanien*, confirmant de fait l'usage des propriétés au détenteur du bénéfice (*LVA*, LM, n° 93, f. 435r ; *LMAB*, F. 264, n° 550, 564)

¹² Voir dans la partie Sources la section consacrée aux archives des institutions pontificales.

¹³ Notamment la série des *Acta Nuntiaturae Polonae*, produite par l'Institut historique polonais à Rome.

Plus récemment, on observe un retour vers les entreprises de dépouillement des sources locales, menées en lien avec l'histoire de l'administration ecclésiastique et celle des communautés et des institutions urbaines¹⁴. Dans le premier cas, cette tendance renvoie à la publication des visites pastorales de l'Église latine et, plus rarement, de l'Église uniate ruthène¹⁵. L'autre tendance est représentée par les recueils des actes et des privilèges relatifs aux cités et aux villes de l'espace polono-lituanien¹⁶. Une place particulière revient ici aux travaux de Miron Kapral' et de David Frick, respectivement spécialistes des communautés urbaines de L'viv et de Vilnius¹⁷. Leurs recherches constituent aujourd'hui le meilleur exemple des tentatives de produire une véritable histoire socio-culturelle des sociétés urbaines pluriconfessionnelles de la Pologne-Lituanie des XVI^e-XVII^e siècles. Le récent ouvrage de David Frick qui propose l'interprétation du recueil de sources publié quelques années auparavant est l'un des rares ouvrages à sortir des anciens modèles interprétatifs au profit d'une histoire écrite par la pratique des individus, observés à différents niveaux des hiérarchies sociales¹⁸.

Le caractère novateur de ces dernières études ne permet pas pour autant d'éclaircir toutes les zones d'ombre des expériences religieuses propres aux populations ruthènes à l'époque de l'Union de Brest. Le problème essentiel reste ici la typologie des sources, conservées de manière inégale et disproportionnée. Notamment, la documentation la plus abondante reste aujourd'hui la littérature de controverse, produite au lendemain de l'Union, et préservée grâce à sa large diffusion. Pendant très longtemps, l'histoire des rapports entre uniates et orthodoxes fut écrite à travers le prisme de cette source, avec bien entendu une place toute particulière accordée aux conflits et à l'affrontement. Malgré la croissance progressive du corpus documentaire disponible, la question du parallélisme entre l'imaginaire formulé par la controverse et les pratiques quotidiennes des fidèles reste ouverte, même s'il est de plus en plus évident qu'il serait largement erroné de vouloir superposer les deux

¹⁴ Les années 1990 marquèrent aussi un retour vers l'édition *in extenso* des différents volumes du *Registre lituanien*, conduite dans une collaboration entre historiens russes, lituaniens, polonais, biélorusses et ukrainiens.

¹⁵ Voir par exemple : R. Firkovičius (éd.), *Breslaujos dekanato vizitacija (1782-1783m.)*, Vilnius, Katalikų Akademija, 2008 ; S. Jegelevičius (éd.), *Ukmergės dekanato vizitacija 1784 m.*, Vilnius, Katalikų Akademija, 2009 ; І. Сковчи́яс, *Генеральні візитації ...* ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Наваградскага сабораў 1680–1682 гг.: Зборнік дакументаў*, Minsk, І. П. Логвінаў, 2009.

¹⁶ Voir la série *Lietuvos magdeburginių miestų privilegijos ir aktai*, commencée en 1991 par l'Institut d'histoire de Lituanie.

¹⁷ D. Frick (éd.), *Wilnianie : żywoty siedemnastowieczne*, Varsovie, Studium Europy Wschodniej Uniwersytet Warszawski, 2008. М. Капраль (éd.), *Привілеї національних громад міста Львова (XIV^e-XVIII^e ст.)*, L'viv, Львівський національний університет ім.І.Франка ; Львівське відділення Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.Грушевського НАН України, 2010.

¹⁸ D. Frick, *Kith, kin, and neighbors : communities and confessions in seventeenth-century Wilno*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

tableaux. En d'autres termes, la recherche se concentra pendant très longtemps sur l'histoire intellectuelle de l'Union, vue à travers les écrits des élites engagées dans les débats, sans s'intéresser véritablement à la réception de la rhétorique de ces principaux acteurs par les autres parties de la population. Ce n'est donc que très récemment qu'une histoire « culturelle » de l'Union de Brest commence à émerger de manière très balbutiante¹⁹.

Histoire de l'Église et histoire des fidèles

Le déséquilibre historiographique évident répond d'une certaine manière aux lacunes archivistiques. Les principales avancées concernent ainsi l'histoire des communautés urbaines mais délaissent les autres espaces, sans permettre de produire une vision à l'échelle régionale afin d'interroger les évolutions du territoire ecclésiastique²⁰. Surtout, malgré les efforts et les initiatives ainsi déployés, ces études développent une accumulation de typologies qui décrivent un résultat, mais n'offrent pas toujours la possibilité de mettre en évidence les facteurs des évolutions. Ainsi, malgré les conflits et les polémiques entre les communautés religieuses, ces récits proposent souvent le constat au fond attendu d'une coexistence fondée sur la négociation et les arrangements entre les identités religieuses.

D'autres investigations, moins récentes mais toujours d'actualité, renvoient à l'histoire des institutions ecclésiastiques, avec des monographies consacrées à l'histoire des diocèses, à travers l'évolution de leurs structures paroissiales, des propriétés ecclésiastiques ou des structures intermédiaires du gouvernement diocésain²¹. Cette approche est particulièrement développée dans l'historiographie polonaise, grâce aux recherches menées à l'université catholique de Lublin et dans les institutions qui participent à ses programmes de recherche.

Face à ces observations, notre travail est né d'une volonté de connecter ces diverses directions d'analyse mais également les historiographies qui, à leur tour, demeurent relativement éparpillées par leurs approches et leurs résultats, entre une des études parfois

¹⁹ En langue française, il est particulièrement utile de consulter le volume n°220 de la revue *Dix-septième siècle* qui compile les traductions des divers articles des historiens de l'Europe orientale, consacrés à ces thématiques. Une place importante y revient à la contribution de Boris Florja, même si son approche mérite d'être discutée : B. Florja, « Les conflits religieux entre adversaires et partisans de l'Union dans la "conscience de masse" du peuple en Ukraine et en Biélorussie (première moitié du XVII^e siècle) », *Dix-septième siècle*, 220/3 (2003), p. 431-448. Voir également le travail de Wioletta Zielecka-Mikołajczyk qui aborde une thématique mal connue : *Prawosławni i unicy w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów*, Varsovie, Neriton, 2012.

²⁰ En dehors de l'ouvrage de David Frick cité ci-dessus, il convient de consulter la monographie consacrée à l'histoire de Polack : S. Rohdewald, „*Vom Polocker Venedig*”: *Kollektives Handeln sozialer Gruppen einer Stadt zwischen Ost- und Mitteleuropa (Mittelalter, frühe Neuzeit, 19. Jh. bis 1914)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005.

²¹ Voir *infra* les Chapitres 2-3.

trop globales et une érudition minutieuse qui peine à s'inscrire dans les contextes plus vastes de la période considérée. Pour cette raison notre démarche quelque peu hybride a voulu connecter non seulement les domaines d'investigation, mais également les échelles d'analyse, dans une tentative de présenter un contexte relativement cohérent et d'y inscrire les communautés comme sujets du récit.

Une telle démarche exige tout naturellement de sélectionner un terrain privilégié où les glissements et les basculements éventuels, formulés dans la rhétorique des autorités ecclésiastiques ou laïques, pourraient être observés de manière à la fois fine et dynamique. Le choix des voïvodies de Vilnius et de Trakai, correspondant à la partie occidentale de la grande-principauté de Lituanie (Lituanie et Bélarus actuels) – à condition d'exclure la Samogitie qui ne possédait que quelques rares églises ruthènes avec une existence éphémère – se justifie par le statut à la fois cohérent et privilégié de ce territoire. Ce dernier occupe la partie du diocèse métropolitain située dans une zone frontalière entre les populations de rite grec et latin²². Il s'agit donc d'une situation de contact où ressortaient les différences entre les fidèles et, dans le même temps, l'Église ruthène y apparaissait dans un rapport cohérent au pouvoir métropolitain. Seul le district de Braslaw, rattaché au diocèse de Polack, rompait cette unité. Toutefois cette partie nord-orientale de la voïvodie de Vilnius peut servir justement de témoin précieux pour évaluer le poids des structures de l'administration séculière sur les découpages ecclésiastiques. D'autre part, dans un renversement de perspective, cette marge partagée entre les deux chrétientés acquérait aussi une centralité par sa place de carrefour et de point de rencontre des différentes confessions établies dans la République polono-lituanienne (catholiques latins, uniates, orthodoxes, divers courants issus des réformes protestantes, juifs, karaïtes et musulmans). Le cas lituanien offre enfin l'occasion d'examiner avec davantage de profondeur la notion de diversité régionale dans les processus religieux généraux, puisque l'espace de la grand-principauté connut une implantation bien plus massive des structures uniates alors que, dans l'état des connaissances actuelles, la place de l'Union paraît bien plus fragile dans les territoires de la partie polonaise du diocèse métropolitain, en particulier dans la région de Kiev²³.

Pour observer les processus en mouvement, il convient également de rompre avec la césure fixée par la promulgation de l'Union de Brest, qui constitue le cadre classique des

²² La géographie des « marges » confessionnelles de la Pologne est traitée dans le récent travail de Bogumił Szady : *Geografia struktur religijnych i wyznaniowych w Koronie w II połowie XVIII wieku*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010.

²³ Pour ce territoire voir notamment M. I. Обушний (éd.), *Історія унії на Київщині (1596-1839)*, L'viv, « Свічадо », 2011.

principales synthèses sur le sujet²⁴. La reconnaissance de l'obédience romaine en 1595/1596 s'inscrit donc comme une étape du récit, dont le début se place vers le milieu du XVI^e siècle, avec l'arrivée de la Réforme en Lituanie et l'éclatement massif du paysage confessionnel et qui s'achève dans les années 1650, quand la guerre avec la Moscovie entraîne une nouvelle redéfinition des représentations religieuses et de nouveaux équilibres dans les rapports entre les communautés religieuses. Cette perspective sert à se demander si les événements des années 1590 marquèrent un fléchissement, un aboutissement ou un début, et à évaluer jusqu'à quel point l'Union de Brest peut être considérée comme une rupture dans l'histoire de l'Église ruthène.

La volonté de suivre ces évolutions sans être prisonnier d'une grille d'analyse déjà préconçue oblige d'avoir recours à un vocabulaire *a priori* inhabituel et associé à un irénisme injustifié. Ainsi, la narration proposée préférera parler de « Ruthènes » et non d'uniates et d'orthodoxes, sauf pour renvoyer à des exemples d'opposition parfaitement clairs ou aux arguments produits par les autorités ecclésiastiques ou laïques qui se plaçaient de fait dans l'une des deux obédiences. La même terminologie est appliquée aux annexes, et en particulier aux listes des institutions locales qu'il est souvent difficile de classer de manière précise.

Pour mieux appréhender ces interrogations multiples, après un chapitre introductif, destiné à esquisser le paysage social, institutionnel et religieux de la Lituanie occidentale, notre démonstration se déroulera en trois moments successifs.

Tout d'abord, il s'agira de saisir l'empreinte des structures de l'Église ruthène face à celles des autres communautés religieuses et en particulier du clergé latin, afin d'estimer le poids de l'encadrement des fidèles sur le territoire considéré. Cette cartographie sera complétée par l'étude des modes et des moyens d'exercice de l'autorité métropolitaine, depuis les capitales diocésaines jusqu'à l'échelle paroissiale, à un moment souvent décrit comme une crise du gouvernement ecclésiastique. Les différentes solutions institutionnelles mises en place par les hiérarques et la part des résistances aux évolutions proposées permettront de faire ressortir les défis et, plus encore, les enjeux de l'époque qui purent façonner les préparatifs du ralliement à Rome. L'étude se poursuivra par l'examen des liens complexes entre le clergé et la société laïque, saisie par les révolutions religieuses du milieu du XVI^e siècle.

²⁴ O. Halecki, *From Florence to Brest...*; B. Gudziak, *Crisis and reform : the Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.), HURI, 1998; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом : генезис брестской церковной унии, 1595-1596 гг.*, Moscou, МГУ, 2003.

Une deuxième partie, consacrée à la période 1596-1609, accordera une attention particulière aux étapes successives qui marquèrent la formulation des projets unionistes et à la place du territoire lituanien dans l'évolution des débats et des premières tensions. Elle s'intéressera ensuite aux processus nés de la division institutionnelle entre les partisans et les détracteurs de l'Union, afin de faire apparaître comment s'exprimait la différenciation entre les deux positions et quelles furent les conséquences d'une rhétorique exclusive et de plus en plus affirmée sur un héritage, encore récent, qui restait commun aux deux Églises.

L'analyse s'achèvera sur une double interrogation, propre au contexte qui émergea à partir des années 1610. Tout d'abord il s'agira de distinguer les facteurs divers favorables à l'expression des divisions confessionnelles, entre les adeptes ruthènes des obédiences romaine et constantinopolitaine. Ensuite, les sources locales, issues de la pratique judiciaire et des autres communautés religieuses, devraient servir à rendre visible le parallélisme ou la dissonance entre les modèles d'appartenance énoncées par les auteurs de la controverse et les représentations exprimées par les fidèles des deux Églises héritières de la métropole kiévienne. Le résultat de cette approche.

Vouloir saisir dans quelle mesure l'Union de Brest joua un rôle de « catalyseur » dans l'apparition de nouvelles définitions communautaires exige de revenir sur les marqueurs utilisés pour distinguer les Ruthènes à l'intérieur de la mosaïque culturelle de la République polono-lituanienne du XVI^e siècle.

Chapitre introductif

Les accents lituaniens d'un diocèse éclaté

Les deux principales capitales du diocèse métropolitain ruthène, Kiev et Vilnius, se trouvaient à près de 600 kilomètres l'une de l'autre et la distance qui séparait les marges septentrionales du diocèse, dans le district d'Ukmergė, de ses confins méridionaux, dans la voïvodie de Kiev, dépassait le millier de kilomètres, soit l'équivalent de la distance entre Rome et Paris, avec un réseau de communication moins développé. L'évocation de ces quelques chiffres suffit à montrer l'immensité d'un espace qui, derrière des appellations générales, cachait inévitablement une forte diversité dans les structures territoriales et l'organisation des populations. C'est pourquoi, il est important de revenir sur les particularités des régions occidentales de la Lituanie, qui constituent le cadre géographique de notre enquête et de revenir sur la définition de la communauté qui relevait de l'Église kiévienne de rite oriental.

I) Les Ruthènes : *gens, natio* ou communauté de croyants ?

Étudier une communauté de fidèles revient souvent à analyser les liens divers tissés entre des représentants du clergé et des populations comprises à l'intérieur des limites juridictionnelles d'une institution ecclésiastique particulière. Ce qui se trouve être la première étape de toute étude sur la vie religieuse des différentes communautés laïques des territoires de l'Europe occidentale pose, dans le cas polono-lituanien, plusieurs interrogations et difficultés auxquelles il est impossible d'apporter une réponse unanime. L'ensemble de ces défis est de deux ordres : il y a d'abord l'éclatement, ainsi que la superposition des structures ecclésiastiques en place, puis l'enchevêtrement des données religieuses, sociales et culturelles dans la classification des populations, avec des conséquences juridiques précises pour le statut et les rapports quotidiens des individus.

Le premier aspect renvoie à l'extrême diversité religieuse de la Confédération aux XVI^e-XVII^e siècles, fréquemment soulignée par les voyageurs étrangers et intégrée dans la culture

politique des élites nobiliaires¹. Ainsi, non seulement le rattachement géographique des individus n'était qu'un indice parmi d'autres pour établir leur choix d'obédience mais encore, les habitants des principaux pôles urbains – en particulier dans les villes royales, marquées par une plus grande hétérogénéité religieuse – constituaient l'auditoire privilégié des différentes Églises en représentation. Cette concurrence, détachée dès le milieu du XVI^e siècle de la confrontation traditionnelle entre la reconnaissance officielle et la clandestinité, stimulait d'autant plus les conversions². Pour ces raisons, le passage du fidèle d'une communauté de croyants à une autre constituait bien moins une rupture dans ses liens socio-professionnels que dans les autres États européens et, par là même, il se dérobaient souvent aux yeux de l'historien, en l'absence de sources ecclésiastiques ou, plus généralement, institutionnelles directes.

Le second problème exige encore davantage de précautions. En effet, la question des caractéristiques distinctives des populations ruthènes produisit une immense historiographie, en plusieurs langues, qu'il serait vain de vouloir présenter de manière exhaustive. Pour autant, la période de notre étude, plus encore que les premiers siècles de la *Rus'* de Kiev et le début de son éclatement en principautés, fut happée par les évolutions issues de l'insurrection cosaque, commencée sous la conduite de Bohdan Chmielnicki (Khmel'nyc'kyj) en 1648. Les travaux historiques s'intéressèrent donc en priorité à rechercher dans les changements culturels, propres à la seconde moitié du XVI^e puis au début du XVII^e siècle, les racines de la « genèse » d'une conscience protonationale ukrainienne et, dans une moindre mesure, biélorusse. Ce choix scientifique, qui n'enlève rien à la qualité de nombreux travaux produits, parasite néanmoins toute analyse minutieuse des sources contemporaines, antérieures aux années 1650 et occulta certains phénomènes plus profonds et moins visibles³.

Une telle position se retrouve d'ailleurs dans les termes mêmes, employés par les historiens, en fonction de leur appartenance politique et de leurs héritages historiographiques. Les spécialistes anglo-saxons ou originaires des pays dits « occidentaux » ont généralement recours au qualificatif « ruthène » avec ses variantes linguistiques, issues de la terminologie

¹ Voir les réactions d'Ippolito Aldobrandini, futur Clément VIII, lors de sa légation en Pologne en 1588 : J. Tazbir, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 1996, p. 96.

² En 1552, il fut décidé que les instances séculières ne seraient plus chargées de l'exécution des sentences des tribunaux ecclésiastiques.

³ Dans un numéro spécial de *Harvard Ukrainian Studies*, publié en 1986 avec le titre « Concepts of Nationhood in Early Modern Europe », une série de spécialistes reconnus, issus de l'Europe orientale ou du monde anglo-saxon, tentèrent de présenter, sous forme d'articles, des synthèses sur la naissance et la construction des consciences nationales ukrainienne, polonaise, lituanienne, russe ou hongroise. Voir en particulier T. Chyncewska-Hennel, « The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossacks from the End of the Sixteenth to the Mid-Seventeenth Century », *HUS*, 10/3-4 (1986), p. 377-392.

latine en place à la chancellerie pontificale et chez les élites ecclésiastiques⁴. Dans les ouvrages polonais, s'impose l'équivalent slave du mot (*ruski/Rusini*), même si le terme « ukrainien » est parfois utilisé pour les habitants des territoires de la Confédération d'avant les partages. Enfin, les publications russes, ukrainiennes ou biélorusses reprennent une version actualisée de la terminologie soviétique, avec des particularités nationales. Alors que la recherche russe préfère parler d'Ukraino-biélorusses [*украино-белорусы*], les historiens ukrainiens ou biélorusses distinguent généralement ces deux peuples, en fonction des origines géographiques des personnes évoquées.

Si une telle démarche, malgré des différences d'usage, s'avère légitime par l'intérêt porté à la continuité, elle laisse pratiquement en suspens une question essentielle pour notre analyse : les contours et les représentations associées à ceux désignés comme « Ruthènes », durant les quelques décennies qui précèdent et suivent l'Union de Brest. Il s'agit donc de s'interroger non pas sur la conscience d'une quelconque autonomie socio-politique des populations mais sur les modèles ou les normes inscrites dans le processus d'identification – à la fois exogènes et endogènes – qui paraissaient suffisamment communs aux contemporains pour se contenter d'employer le qualificatif « ruthène », sans le préciser davantage. D'ailleurs, l'intérêt réside ici moins dans la définition même d'un statut que dans le tracé des limites d'une communauté et l'étude de la pérennité de cette appartenance, assumée ou subie, face aux changements confessionnels ou sociaux éventuels. En effet, le statut des acteurs de notre récit qui tente de dégager les évolutions d'une communauté saisie par des réformes et un éclatement religieux peut paraître évident. Il s'agirait ainsi de tous ceux qui se rattachent de manière plus ou moins manifeste à l'Église orthodoxe puis, après 1596, aux Églises orthodoxe et uniate de la Confédération polono-lituanienne. Un ensemble qui serait formé de toutes les ouailles d'un clergé héritier des structures de la métropole de Kiev. Cependant, cette affirmation ne suffit pas à sortir de l'ombre ceux qu'elle entend décrire. La rareté des sources sérielles, la quasi absence des registres paroissiaux ruthènes, et l'introduction tardive des visites paroissiales sur le modèle latin dans l'Église uniate, nous prive de la possibilité d'avoir

⁴ Voir O. Pritsak, « The Origins of the name *Rūs/Rus'* » dans *Passé turco-tatar, présent soviétique. Études offertes à Alexandre Bennigsen*, Ch. Lemerrier-Quelquejay, G. Veinstein, S. E. Wimbush (éd.), Pairs/Louvain, Peeters/EHESS, 1986, p. 45-65. Pour qualifier les habitants de la *Rus'* de Kiev, la forme latine *Ruten-*, elle-même originaire du grec et des sources carolingiennes des territoires rhénans et danubiens, apparaît pour la première fois dans les *Annales Augustani* pour l'année 1089, à l'occasion du mariage de l'empereur Henri IV (1056-1106) avec la fille de Vsevolod de Kiev (1077-1093), qualifié de « Rex Rutenorum ». Au XII^e siècle, le chroniqueur polonais Gallus Anonymus – ancien moine bénédictin de l'abbaye française de Saint-Gilles – fut le premier à employer la forme *Ruth-*. À partir de cette époque et sous la plume d'autres auteurs francs ou anglo-normands, s'opéra également un rapprochement historique entre ces populations de l'Europe orientale et la tribu celtique des *Ruteni*, établie dans la région de Rodez et mentionnée par les auteurs latin dès le I^{er} siècle avant J.-C.

un cliché ne serait-ce que partiel des communautés associées aux lieux de culte de rite grec⁵. C'est pourquoi, nous sommes condamnés à dessiner les traits des populations ruthènes non à travers une documentation normée, laissée par les organes ecclésiastiques, mais à l'aide d'un corpus disparate de sources « extérieures ». Une telle situation n'est pas sans présenter certains avantages car elle oblige à dépasser de simples données chiffrées – bien souvent figées – au profit d'une approche destinée à percevoir les représentations réciproques des contemporains et, à travers leurs reflexes linguistiques, l'inscription des marqueurs religieux particuliers dans la pluralité des rapports sociaux de l'époque.

1) Le prisme de la langue

Toutes ces raisons expliquent l'importance des travaux de linguistes qui fournissent ici un apport précieux à l'historien. La langue apparaît d'ailleurs à la fois dans le rôle de vecteur et de témoin des imaginaires de l'époque et comme l'une des caractéristiques fréquemment invoquées dans la désignation identitaire des individus. Pour s'en convaincre, il suffit de revenir sur le contenu sémantique du mot « langue [język/язык] » dans les premiers textes des Slaves orientaux orthodoxes, qui semble se maintenir encore au milieu du XVII^e siècle⁶. En effet, le 16 septembre 1658, le traité de Hadjač destiné à établir de nouveaux rapports entre l'hetmanat cosaque et la République polono-lituanienne indiquait parmi les conditions mentionnées :

Que l'ancienne religion grecque, celle avec laquelle l'ancienne *Rus'* s'unit à la Couronne de Pologne, conserve ses prérogatives et le libre exercice du culte, jusque là où s'étend la langue du peuple ruthène, dans toutes les villes et bourgades, ou villages, aussi bien dans la Couronne de Pologne que dans la grande-principauté de Lituanie, ainsi que dans les Diètes, les armées, les Tribunaux, non seulement dans les églises, mais [encore] dans les processions publiques, les visites aux malades avec la *sainte communion*, les enterrements

⁵ Sur la place et la typologie des visites pastorales dans la métropole kiévienne, voir : I. Скочиляс, *Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII-XVIII століть : Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія*, t. 2 : *Протоколи генеральних візитацій*, L'viv, UKU, 2004.

⁶ L'un des meilleurs ouvrages de synthèse sur la question reste H. Paszkiewicz, *The Making of the Russian Nation*, Londres, Lorgmann&Todd, 1963 [traduction polonaise, utilisée pour nos références : *Powtanie narodu ruskiego*, Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 1998]. Voir également R. Picchio, « A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica », *Ricerche slavistiche*, 11 (1963), p. 105-127 ; *Id.*, « Questione della lingua e Slavia cirilometodiana » dans *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, R. Picchio (éd.), Rome, Ed. dell'Ateneo, 1972, p. 7-120.

et dans tout, en général, pareillement au *rite romain* qui jouit de son culte, *sans contrainte et en public*⁷.

Dans les demandes des représentants zaporogues, la langue se révèle donc comme le principal marqueur du « peuple ruthène⁸ ». Que faut-il comprendre derrière cette notion ? L'étude minutieuse de Henryk Paszkiewicz propose d'y voir une transposition slave du mot grec *ethnos* [ἔθνος] qui, dans les écrits canoniques, signifiait également province ecclésiastique ou évêché⁹. Dans les différents recueils canoniques et les écrits des hiérarques ecclésiastiques de la *Rus'* médiévale, le terme *язык* acquiert une polysémie qui renvoie non seulement à la langue même, mais encore au territoire de la métropole de Kiev, à ses habitants ou à la foi de ces derniers¹⁰. David A. Frick, qui put étudier en détail la littérature ruthène des XVI^e-XVII^e siècles, confirme ces observations¹¹. S'il est difficile de contester l'érudition et la finesse de ces analyses, les interprétations historiques de ces auteurs méritent d'être nuancées. En effet, leurs remarques semblent parfois confondre les réalités culturelles avec les phénomènes linguistiques des périodes étudiées. Ainsi, la diversité des usages du mot « langue » ne signifie pas obligatoirement sa confusion avec les autres notions auxquelles il se rattache. Sans cela, ces emplois ne devraient pas se réduire au seul cas ruthène mais apparaîtraient chez les mêmes auteurs pour qualifier les autres religions, populations ou régions géographiques, citées dans les textes. Par exemple, ne serait-il pas plus pertinent de voir derrière l'évocation des particularités linguistiques non pas une simple équivalence avec les termes « foi » ou « religion », mais la mise en avant d'une langue de prière propre – le slavon d'Église – considérée comme une caractéristique de distinction majeure entre les Ruthènes et les autres peuples de la Confédération ? Même si cette langue liturgique apparaissait déjà au XVI^e siècle comme morte et bien éloignée des idiomes parlés par les

⁷ VL, t. 4, p. 297 : « Religia grecka starożytna, ta i taka, z jaką starożytna Ruś do Korony Polskiej przystąpiła, aby przy swoich prerogatywach i wolnym używaniu nabożeństwa zostawała, póki język narodu ruskiego zasięga we wszystkich miastach, miasteczkach i wsiach, tak w Koronie Polskiej jako i w Wielkim Księstwie Litewskim, także na Sejmach, wojskich, Trybunałach, nietylko w cerkwiach, ale publicznie w procesjach, wizytowaniu chorych *cum Sacra Synaxi*, chowaniu umarłych y we wszystkich zgoła, tak iako nabożeństwa swego *libere et publice* zażywa *ritus romanus* ». Sur l'Union de Hadjač voir également les différents articles publiés dans T. Chynczewska-Hennel, P. Kroll, M. Nagielski (éd.), *350-lecie Unii Hadziackiej (1658-2008)*, Varsovie, DiG, 2008.

⁸ En 1614, une requête des habitants de Ratne, envoyée au métropolite uniате de Kiev, désignait également le hiérarque comme « archevêque de l'ensemble de [ceux qui parlent] la langue ruthène [архієпископъ всего Російского языка] » (AZR, t. 4, n° 189, p. 434).

⁹ H. Paszkiewicz, *op. cit.*, p. 23-31. Cette signification ressort notamment dans le 34^e canon apostolique et le 9^e canon du concile d'Antioche de 341.

¹⁰ *Ibid.*, p. 45-48, 117. La dernière signification – religieuse – proposée par Paszkiewicz a été vivement contestée par les chercheurs soviétiques tels que Obolenskij, Rjazanovskij, Ševelov et d'autres. Voir *Ibid.*, p. 54-55.

¹¹ Voir par exemple D. A. Frick, « Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question in the Early Seventeenth Century », *HUS*, 8 (1984), p. 351-375.

fidèles de rite grec polono-lituanien, ses liens exclusifs avec une communauté particulière la rendaient opératoire pour la distinction¹².

Inversement, la place accordée aux marqueurs audibles du culte divin explique la désignation des catholiques de la République comme « Latins », alors que les qualificatifs vernaculaires de « polonais » ou « lituanien » ne se trouvent qu'en association avec le mot foi [wiara] et n'acquièrent un contenu confessionnel que sous l'emprise des conflits répétés entre la monarchie et les cosaques zaporogues du milieu du XVII^e siècle¹³. Dans la préface de sa *Grammaire slavonne* publiée en 1596 à Vilnius, Lawrenti Zizania indiquait ainsi qu'il voulait enseigner à ses confrères ces règles afin « qu'ils puissent bien lire les ouvrages en slavon et les comprendre sans hésiter¹⁴ ». En 1619, le célèbre *Syntagme régulier de la grammaire slavonne* de Melecjusz Smotrycki – religieux orthodoxe et l'un des principaux lettrés ruthènes de son époque¹⁵ – rappelait que les enfants devaient apprendre le slavon car, disait-il, « en le négligeant, alors qu'il était naturel à notre Église, notre peuple s'était beaucoup attiédi dans le culte¹⁶ ». Ces remarques témoignaient de la distance qui séparait déjà les textes liturgiques de la langue parlée par les fidèles. Toutefois et dans le même temps, elles révélaient les efforts des lettrés de l'époque pour codifier les normes de cette langue cultuelle et étendre son usage à l'ensemble de la littérature ruthène, à l'image du grec et du latin¹⁷.

Il s'agissait, en partie, de répondre aux défis lancés, dans les années 1570, par le jésuite polonais Piotr Skarga qui dans son *De l'unité de l'Église de Dieu* écrivait que les Grecs auraient dupé les Ruthènes en leur transmettant leur religion sans la langue et ne leur donnant que le slavon « afin qu'ils ne parviennent jamais au véritable entendement ni à la science ». Il ajoutait :

¹² Pour une synthèse sur la question voir A. Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthènes (Ukraine et Russie Blanche, 1569-1667)*, Lille, Université de Lille, 1938.

¹³ *DIU*, n° 39, p. 343.

¹⁴ A. A. Яскевіч., *Старабеларускія граматыкі*, Minsk, Беларуская наука, 1996, p. 180. Derrière ce projet, il serait d'ailleurs possible de remarquer les tendances protestantes, fondées sur un accès direct à l'écriture, qui furent par la suite reprochées à l'auteur par la hiérarchie ecclésiastique.

¹⁵ Sur ce personnage, voir : D. A. Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, Cambridge (Mass.), HURI, 1995 ; F. J. Thomson, « Meletius Smotritsky and Union with Rome : The Religious Dilemma in Seventeenth-Century Ruthenia » dans *Four hundred years Union of Brest (1596–1996). A critical re-evaluation. Acta of the congress held at Hernen Castle, the Netherlands, in March 1996*, B. Groen, W. van den Bercken (éd.), Louvain, Peeters, 1998, p. 55-126.

¹⁶ М. Смотрицкий, *Граматыккѣ словенских правилное соптама*, Vievis, 1619 [fac-similé : Kiev, Наукова Думка, 1979], p. IIIr-IIIv : « а Церквѣ нашої природный языкъ, по немалѣ народъ нашъ въ набоженствѣ зазываетъ ».

¹⁷ A. Martel, *op. cit.*, p. 80-89 ; D. A. Frick, « Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question », *HUS*, 9 (1985), p. 25-52.

Car il n'y a que ces deux langues, le grec et le latin, grâce auxquelles la sainte foi fut répandue et enracinée [*szczepiona*] dans le monde entier, et sans lesquelles, personne dans nulle science et, en particulier, religieuse ne peut saisir parfaitement la sainte foi. Non seulement parce que les autres langues changent sans cesse et ne peuvent se fixer dans la forme usitée par les hommes (car elles ne possèdent pas de grammaires ou de lexiques complets propres ; les deux autres seulement sont toujours les mêmes, et ne changent jamais), mais encore parce que dans les deux autres seulement les sciences furent établies et qu'il est impossible de faire une traduction suffisante dans les autres langues. [...] À partir du slavon, personne ne peut jamais être savant. Et d'ores et déjà, personne ne le comprend plus parfaitement. En effet, tu ne trouveras pas au monde une nation qui parlerait comme dans leurs livres, et ils n'ont et ne peuvent avoir de règles, de grammaires ou de lexiques pour l'enseignement. C'est pourquoi, vos prêtres, dès qu'ils veulent comprendre quelque chose en slavon, doivent se tourner vers le polonais pour la traduction, car ils ne sont docteurs que par leurs lèvres et pour la lecture¹⁸.

Les reproches du clergé catholique, comme la réponse des élites ruthènes, montrent que le cœur du débat portait presque exclusivement sur la valeur sacrée et savante de la langue¹⁹. Contrairement au latin qui associait ces deux fonctions, chez les fidèles de l'Église de rite oriental de Pologne-Lituanie ces rôles étaient redistribués entre le slavon [*словенский*] et le ruthène écrit, connu également sous l'appellation « langue profane » [*проста(я) мова*] dans une version qui se rapprochait d'une forme codifiée de la langue parlée²⁰. La première était réservée aux chants et aux lectures liturgiques – donc à la communication directe avec le divin – la seconde intervenait fréquemment dans les ouvrages religieux qui explicitaient le contenu des textes sacrés aux fidèles (récits hagiographiques, homélies, textes patristiques, recueils canoniques)²¹.

¹⁸ *RIB*, t. 7, p. 485-486.

¹⁹ Voir D. A. Frick, « Meletij Smotryč'kyj and the Ruthenian Language Question », p. 30-32.

²⁰ М. Мозер, « Что такое „простая мова“? », *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 47/3-4 (2002), p. 221-260. Le débat sur le rapport entre la « langue ruthène », employée dans les écrits administratifs, et la « langue profane », présente notamment dans les ouvrages de controverse, reste encore ouvert. Néanmoins, les formules englobantes de certains contemporains qui n'hésitaient pas à parler d'une « langue ruthène profane [*языкъ простый руский*] », paraissent souligner l'unité de ces deux systèmes linguistiques. En suivant les arguments d'Andrii Danylenko, nous considérons donc ici qu'il s'agit de la même langue déclinée dans des versions stylistiques distinctes, propres aux différents usages de l'écrit (A. Danylenko, « *Prostaja Mova, Kitab, and Polissian Standard* », *Die Welt der Slaven*, 51/1 (2006), p. 108-109).

²¹ S. Temčinas, « Bažnytinės knygos rusėnų kalba ir religiniai identitetai slaviškose Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos žemėse XIV–XVIII a. – stačiatikių tradicija », *Lietuvos istorijos studijos (specialusis leidinys)*, 5 (2008), p. 129-156 ; *Id.*, « Bažnytinės knygos rusėnų kalba ir religiniai identitetai slaviškose Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės žemėse XIV–XVIII amžiuje – protestantų ir unitų tradicijos », *Lietuvos istorijos studijos*, 28 (2011), p. 44-59.

À côté de son usage religieux, le ruthène ou, plus exactement, sa version médiévale, étoffée avec des termes venus des parlers vernaculaires locaux, resta aussi à quelques exceptions près la langue officielle de la chancellerie et des tribunaux lituaniens, jusqu'à la deuxième moitié du XVII^e siècle²². Son emploi dans l'administration se maintint également dans les voïvodies de Volhynie et de Kiev qui avaient conservé la législation de 1566, après l'Union de Lublin. Par son statut, le ruthène correspondait ainsi à la place du latin dans les institutions polonaises des autres territoires de la Couronne. Il est vrai cependant que depuis la fin du XIV^e siècle s'y révélait une influence indéniable des modèles latins, transmis indirectement par des insertions de plus en plus fréquentes de pièces justificatives en polonais²³. Pour autant, parler d'une « corruption » du ruthène écrit – terme utilisé pour désigner ce langage hétéroclite – serait inapproprié car sa forme ne répondait à aucune norme historique unique. Bien au contraire, il est permis de supposer que la proximité syntaxique et parfois lexicale avec le latin pouvait renforcer le prestige d'une forme linguistique, réservée à l'écrit et destinée, tout particulièrement, à un usage juridique. Un tel constat montre qu'il serait erroné d'accorder à la langue même un contenu « ethnique » ou « protonational », car l'ensemble du personnel administratif de la Lituanie et même ceux qui avaient recours à ses services devraient dès lors être considérés comme des Ruthènes ou des individus « ruthénisés ».

De même, bien que les documents écrits ne conservent que des traces très menues des dialectes parlés, les divergences entre les différentes régions étaient telles qu'il semblait hasardeux de fonder une quelconque appartenance commune sur le critère des parlers vernaculaires²⁴. Ce n'est donc pas l'expérience orale quotidienne mais l'association d'une langue particulière à un cadre institutionnel bien défini qui servait prioritairement à la désignation et, par là, à l'établissement du statut des personnes. Pour s'en convaincre, il suffit

²² Cette situation avait été confirmée par les *Statuts lituaniens* de 1529, 1566 et 1588 ainsi que par l'Acte d'Union de Lublin de 1569. En 1696, la Diète réunie à Varsovie décida le remplacement du ruthène par le polonais dans les registres officiels lituaniens (*VL*, t. 5, p. 418) mais, à cette date, la pratique administrative témoignait déjà d'une longue coexistence des deux langues. Voir A. Журавский, « О канцелярском языке Великого княжества Литовского » dans *Lietuvos istorijos metraštis, 1983 metai*, Vilnius, Lietuvos istorijos institutas, 1984, p. 17-32.

²³ Voir A. Martel, *op. cit.*, p. 33-67 ; H. Łaskiewicz, « La latin et le ruthène face aux langues vernaculaires sur le territoire du royaume de Pologne et du grand-duché de Lituanie aux XIV^e et XV^e siècles » dans *The Development of Literate Mentalities in East Central Europe*, A. Adamska, M. Mostert (éd.), Turnhout, Brepols, 2004, p. 269-276. Toutefois, une partie des élites lituaniennes de la fin du XVI^e siècle n'hésitaient pas à souligner la supériorité des modèles latins. Le magistrat de Vilnius, Augustyn Rotundus, n'hésitait pas à souligner dans les années 1570 que le ruthène était une « lagnue barbare (*lingua barbara*) » et proche de celle utilisée par la Moscovie, ennemi de la grande-principauté : M. Niendorf, *Wielkie Księstwo Litewskie : studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569-1795)*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2011, p. 147.

²⁴ A. Danylenko, « On the Name(s) of the *Prostaja Mova* in the Polish-Lithuanian Commonwealth », *Studia Slavica*, 51/1-2 (2006), p. 97-121.

de remarquer la place de l'alphabet lui-même et non de la traduction dans la validation des textes religieux dans les diverses communautés des croyants. L'exemple le plus original et le plus éclairant provient ici des recueils religieux (*kitāb*) des Tatares lituaniens qui, bien qu'écrits en caractères arabes, utilisaient en réalité le ruthène ou le polonais pour être compris des fidèles²⁵. Inversement, le recours massif des Ruthènes aux textes publiés par les protestants en langue vernaculaire pourrait s'expliquer par l'emploi des caractères cyrilliques qui « maquillaient » – et par là validaient – le statut « orthodoxe » de ces écrits.

Les sources administratives en fournissent une preuve, dans leur volonté d'éviter les ambiguïtés éventuelles. À titre d'exemple, l'analyse de quelques échantillons des registres des tribunaux châtelain et municipal de Vilnius ainsi que du Grand Tribunal de Lituanie pour les années 1550-1610 montre que le qualificatif « ruthène [руський] » se trouve associé à la pratique religieuse ainsi qu'au calendrier liturgique (culte²⁶, religion, Pâques), à des institutions (collège, église) ou encore à des individus placés dans une fonction précise (échevins, consuls, pédagogue, diacre, prêtre). Souvent, le qualificatif renvoyait également aux groupes d'individus (confrérie, bourgeois, gens du commun²⁷). Cependant, dans ce dernier cas, et pour lever toute ambiguïté, le terme ruthène n'était jamais employé seul mais avec le substantif « religion [религия] » ou « rite [законъ] ». Il ne pouvait donc s'employer que pour désigner un usage cultuel ou professionnel, toujours en lien étroit avec le recours au slavon ou à la langue ruthène écrite. Certains actes administratifs emploient pourtant des notions plus floues comme « peuple ruthène [народъ руський] » mais, là encore, le greffier prend le soin de rajouter « de rite grec [законъ греческого] »²⁸. Le sens véritable du mot se révèle en partie par l'analyse des équivalences, présentes parfois dans le même document. En effet, nous retrouvons les variantes suivantes : le collège des échevins (*lawā*) de Vilnius est mentionné comme « de culte grec », « de rite grec » ou « ruthène²⁹ » ; la confrérie religieuse de Vilnius est dite « de religion grecque », « orthodoxe grecque » et « de culte grec³⁰ » ; enfin

²⁵ Voir notamment : H. Jankowski, C. Łapicz (éd.), *Klucz do raju : księga a tarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Varsovie, Dialog, 2000 ; В. І. Несцяровіч, *Старажытныя рукапісы беларускіх татар (Графіка. Транслітарацыя. Агульная характарыстыка мовы. Фразеалогія)*, Vicebsk, ВДУ імя П. М. Машэрава, 2003 ; A. Danylenko, « On the language of early Lithuanian Tatar manuscripts or, have Lithuanian Tatars ever written in Ukrainian? », *Slavonic and East European Review*, 84/2 (2006), p. 201-36.

²⁶ Nous traduisons ainsi le terme « набоженство/*nabożeństwo* » mais dans les formules de l'époque il pouvait renvoyer également à la simple transposition du latin *ritus*.

²⁷ Traduction de людъ посполитый.

²⁸ Voir par exemple le privilège de Sigismond III du 21 juillet 1589 qui confirme les règles de la confrérie orthodoxe de la Sainte-Trinité à Vilnius (dans *AZR*, t. 4, n° 18, p. 22-25).

²⁹ *AVAK*, t. 8, p. 72-73.

³⁰ *Ibid.*, t. 8p. 14, 39, 41.

les desservants ecclésiastiques sont évoqués fréquemment comme « ruthènes » mais également comme de « rite grec³¹ ».

Pour résumer, dans la grande-principauté de Lituanie et jusqu'au début du XVII^e siècle, la langue associée aux populations ruthènes pouvait renvoyer à la fois au slavon d'Église, employé dans la liturgie, à la langue écrite des actes administratifs ou des ouvrages composés par les élites lettrées et, enfin, aux différentes idiomes régionaux. Néanmoins, dans les normes définies par les instances en place et communément reconnues, le terme « ruthène » ne pouvait exister en dehors des usages linguistiques, inhérents à la religion de rite grec sur le territoire de la République, en particulier dans l'usage du slavon dans la liturgie. Encore au lendemain de l'Union de Brest, il faut donc le concevoir bien plus à travers une homologie avec la désignation « latin » (parfois remplacée par « romain ») qu'avec celle de « polonais » ou « lituanien » dont le sens relevait davantage du domaine politique ou territorial.

2) Le regard de l'intérieur

Afin d'observer l'assimilation de cette terminologie institutionnelle dans les expressions des personnes concernées, il faut presque paradoxalement commencer avec les réflexions d'un prêtre catholique latin – Stanisław Orzechowski (1513-1566). Au premier abord, il est le parfait exemple qui contredit tout ce qui vient d'être énoncé. Il était issu d'une union entre un petit noble local, greffier au tribunal territorial de Przemyśl, et la fille d'un prêtre ruthène. Entre 1528 et 1540, il put étudier dans différentes universités du Saint-Empire et de la péninsule italienne. Au cours de ces séjours, il semble avoir exprimé des sympathies pour le luthéranisme mais, à son retour en Pologne, il fut ordonné prêtre catholique puis devint chanoine à la cathédrale de Przemyśl³². Parfait exemple d'une carrière de noble provincial réussie, homme remarquable par un parcours universitaire exceptionnel pour son rang, il se disait pourtant de « peuple ruthène³³ ».

Dans l'historiographie polonaise, sa figure devint emblématique de la mosaïque socio-politique de l'espace polono-lituanien au point de le désigner comme *gente Ruthenus, natione Polonus*, d'après une formule qu'il employait parfois lui-même dans les titres de ses

³¹ *Ibid.*, t. 8, p. 63, 64, 89 ; *Ibid.*, t. 11, 17, 21, 37.

³² *PSB*, t. 24, p. 287-292.

³³ Voir J. Malinowska, « Stanisław Orzechowski – *gente Ruthenus* », *Roczniki Humanistyczne*, 50/3 (2002), p. 57-63 ; M. Kuc, « Pojęcie narodu u Stanisława Orzechowskiego » dans *Nad społeczeństwem staropolskim*. t 1 : *Kultura - Instytucje - Gospodarka w XVI-XVIII stuleciu*, K. Łopatecki, W. Walczak (éd.), Białystok, Ośrodek Badań Europy Środkowo-Wschodniej, 2007, p. 83-96.

ouvrages³⁴. Cette expression mérite pourtant d'être examinée avec attention. La présence de l'adjectif « ruthène » dans les différents écrits d'Orzechowski est en réalité peu fréquente. Il préfère au contraire utiliser le mot *Rus'*, désignée comme sa « patrie » et écrite dans sa forme latine *Russia* ou *Roxalania*. Une observation attentive de ces occurrences permet de constater que *Rus'* – nom également utilisé pour la voïvodie de Ruthénie – possède chez lui surtout un sens géographique. Le chanoine parle ainsi de l'arrivée de ses ancêtres dans la *Rus'*, raconte que son père le décrivait souvent comme l'un des plus brillants étudiants de la *Rus'* mais interpelle également le jeune Sigismond-Auguste afin que celui-ci manifeste son « courage » auprès de ses sujets de la *Rus'* et non à Vilnius ou à Cracovie³⁵.

Plusieurs autres passages confirment ces impressions. Dans sa lettre au pape Jules III, écrite en 1551, Orzechowski lançait en effet : « quant à mon peuple je suis un Scythe, quant à mon pays je suis un Ruthène de la bourgade de Przemyśl, donc dans les deux cas un Sarmate, car cette *Rus'* qui est ma patrie se trouve dans la Sarmatie européenne [...] »³⁶. Bien entendu ce rattachement légendaire exprimait avant tout une conception politique au service de la légitimation nobiliaire, semblable au travail de reconstruction de la mémoire, mené chez les élites des autres pays européens, avec un entremêlement complexe entre les références antiques et la glorification « nationale ». Il peut d'ailleurs être comparé au mythe des origines franques de la noblesse française, développé à partir du XVII^e siècle par des historiographes comme Jean Le Laboureur³⁷. Toutefois, derrière la volonté de redonner une cohésion symbolique à une masse nobiliaire déjà très hétérogène, Orzechowski présente la *Rus'* non comme la terre originelle mais comme le réceptacle des populations qui s'installèrent successivement sur cet espace³⁸. Pour lui, l'héritage historique sarmate ne devient donc

³⁴ *Stanislai Orzechowski Rutheni Ad Sigismundum Poloniae Regem Turcica Secunda* (1544) ; *Stanislai Orichovii Rutheni Pro ecclesia Christi ad Samuelem Matieovium Episcopum Crac* (1546) ; *Pro Exequiis Sigismundi Jagellonis Poloniae Regis, Stanislai Orichovii Ruteni Ad A. Q.* (1548) ; *Funebris oratio: habita a Stanislao Orichouio, Ruteno, ad Equites Polonos, in funere Sigismundi Jagellonis, Poloniae Regis* (1548) ; *Diatriba Stanislai Orichovij Ruteni contra calumniam ad Andream Miekicium Tribunum et Equitem Rutenum* (1548) ; *Stanislai Orichovii Gente Roxolani, Natione Vero Poloni, Fidei Catholicae Confessio. Pietricoviae, in Synodo* (1551) ; *Stanislai Orichovii Roxolani Conclusiones in Haereticos pro salute patriae* (1562).

³⁵ J. Korzeniowski (éd.), *Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski*, vol. 1: 1543-1566, Cracovie, Franciszek Kluczycki, 1891, p. 596-597 ; S. Orzechowski, *Fidelis subditus sive de institutione regia ad Sigismundum Augustum libri duo*, Cracovie, Officina Lazari, 1584, p. 74.

³⁶ *Stanislai Orichovii rutheni ad Julium III, pontificem maximum, supplicatio de approbando matrimonio*, Leipzig, 1782. J. Starnawski (éd.), *Stanisław Orzechowski. Wybór pism*, Cracovie, Zakł. Nar. im. Ossolińskich, 1972, p. 292. Dans son traité *Chimera* (1563), la notion de « patrie » renvoyait également à la Przemyśl, sa ville natale.

³⁷ J. Le Laboureur, *Histoire de la pairie de France et du parlement de Paris*, Londres, S. Harding, 1740.

³⁸ Il est intéressant de noter que si cette représentation se rapprochait du travail des historiographes du royaume de France de la fin du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle, elle suivait un cheminement inverse par rapport aux contemporains d'Orzechowski comme Jean Lemaire de Belges. L'auteur des *Illustrations de Gaule et Singularitez de Troye* (1511-1513) met en effet en exergue la « Gaule » – dans les limites données par César –

effectif que grâce au pacte politique, imposé par les rois polonais. Une telle vision ressort parfaitement de sa lettre du 10 décembre 1564, envoyée au nonce de Varsovie Francesco Commendone : « comme la *Rus'* tout entière, si diverse par les rites et les coutumes de ses différents peuples, qui se distinguent fortement entre eux, fut fondue en un seul corps sous l'admirable gouvernement du roi de Pologne, il arriva généralement que le droit de conclure les mariages des uns avec les autres fut pratiqué librement et sans contrainte³⁹ ». Ce récit empêche donc toute confusion du terme *Rus'* avec une communauté unique et homogène, dans la vision adoptée par le chanoine

Si le propos d'Orzechowski peut parfois paraître équivoque, il s'agit plutôt d'une argumentation volontairement choisie pour défendre sa cause. En effet, dans les années 1540, il se trouva en opposition avec son évêque pour non résidence, cumul des bénéfices mais également pour ses considérations sur la réforme de la discipline ecclésiastique et le sacrement du baptême chez les Ruthènes⁴⁰. En accord avec ses positions, il se serait alors lié à une femme Anuchna z Brzozowa, dans le but, selon lui, d'assurer la descendance de sa famille dont il restait l'unique héritier mâle. L'argument de l'absence de vœux de célibat pour les prêtres ruthènes, à l'exemple de son grand-père, qu'il avait développé dans le *De lege coelibatus* (1551), devint ainsi la meilleure arme pour sa défense. Le conflit avec son évêque se poursuivit dans les années 1550, quand Orzechowski finit par conclure dans le temple calviniste de Łścin une union avec Magdalena Chełmska, une noble de Cracovie, puis fut excommunié et privé de ses biens. Son plaidoyer associa alors les questions de la discipline ecclésiastique à celles des libertés nobiliaires, chères aux élites polono-lituanienues.

Bien entendu, ce personnage complexe ne pourrait se réduire à cette présentation sommaire et linéaire, ne serait-ce que par le rôle qu'il put jouer dans les débats politiques de son époque. Toutefois, pour la question précise de son usage du terme « ruthène », il semble douteux d'attribuer à sa définition un quelconque contenu « ethnique », en dehors d'une acception territoriale ou religieuse.

En cela, son exemple correspondait à la norme adoptée par l'administration de l'Église latine, sur le territoire de la République mais également à Rome. Dans la documentation produite à l'occasion des différentes procédures, les *Rutheni* apparaissent comme une

comme le berceau des monarchies française et bourguignonne mais également de tous les sujets qui peuplent son territoire réunis dans une seule « nation ».

³⁹ « [...] cum Roxalania tota ex iis tam diversis tamque inter se differentibus variarum gentium moribus atque ritibus, unum quoddam sub Polono rege mirifice temperatum sit corpus, plerumque fit, ut jus matrimonii ineundi aliis apud alios solutum sit ac liberum » (J. Korzeniowski (éd.), *Orichoviana...*, p. 588).

⁴⁰ Les trois ouvrages visés furent *Baptismus Ruthenorum : Bulla de non rebaptisandis Ruthenis* (1544) ; *Stanislai Orichovii Rutheni Pro ecclesia Christi ad Samuelem Matieovivm Episcopum Crac* (1546) ; *De lege coelibatus contra Syricium in concilio habita oratio* (1547).

communauté religieuse, marquée par l'usage du rite oriental dans sa version slavonne face aux catholiques latins. En dehors de l'abondante correspondance des nonces qui font très fréquemment appel à ce terme, un autre témoignage – plus individualisé et donc plus détaillé et précieux – provient des enquêtes réalisées par la Curie à l'occasion de la nomination des nouveaux candidats aux sièges épiscopaux vacants. Au moment de l'examen de la candidature de Benedykt Wojna à l'évêché de Vilnius en 1600, Piotr Skarga affirmait que le candidat « natum esse de legitimo matrimonio ex nobilibus sed Ruthenis scismaticis parentibus [...] in catholica fide erat a [se] reconciliatus anno 1573⁴¹ ». Le témoignage du staroste de Babrujsk Piotr Tryzna ajoutait dans la seconde partie du questionnaire, consacrée à l'état du diocèse, qu'à Vilnius « a parte, praevalent Catholici cum Ruthenis Unitis Eccl[esi]a Romana⁴² ». Le formalisme de cette approche sémantique plaçait donc face à face catholiques et Ruthènes aussi bien unis que « schismatiques ».

Un autre aperçu, plus tardif, de la représentation des contemporains provient des premiers ouvrages issus de la controverse suscitée par l'Union de Brest. Celui publié à Vilnius en 1599, sous le titre *Antirresis*, offre un riche aperçu sur le sujet. Il s'agit de la réponse au livre *Apokrisis*, composé un an auparavant par le camp orthodoxe mais dont l'auteur, désigné sous le pseudonyme Christophor Philaleth (Philalèthe), était le protestant polonais Marcin Broniewski – un familier du prince et voïvode de Kiev Konstanty Ostrogski⁴³. Cette défense des partisans de l'Union avec Rome fut l'œuvre de l'évêque uniате de Volodymyr et futur métropolite de Kiev, Hipacy Pocij, qui avait été l'un des principaux acteurs des négociations avec le Saint-Siège et un ancien sénateur de la République. Parmi les failles qu'il relevait dans le texte de son adversaire, il insistait tout particulièrement sur l'identité de l'auteur :

Philaleth révèle par son écriture même, qu'il n'est pas un Ruthène, alors qu'il prétend l'être, mais un obscène hérétique [...] on voit que Philaleth n'est pas un Ruthène car il ne connaît pas le comput de Pâques [...] on voit alors qu'il ne lut pas les tables pascales [...]. Car s'il osa falsifier des choses aussi bien minimes qu'importantes ainsi que celles dont peu de Ruthènes ont connaissance, et d'autres n'en ont même pas entendu parler, parce

⁴¹ ASV, Arch. Consist., Processus Consist., vol. 11, f. 466v.

⁴² *Ibid.*, f. 459.

⁴³ M. Broniewski, *Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religii greckiej przez Chrystophora Philaletha*, J. Byliński, J. Długosz (éd.), Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994.

qu'on ne trouve pas de tels livres en langue ruthène, c'est qu'il les sélectionna dans des livres latins. Or que peut savoir un véritable Ruthène qui ne lit pas l'alphabet latin [...] ⁴⁴ ?

Chez le hiérarque uniate, le qualificatif « ruthène » était donc employé dans un sens « confessionnel » puisqu'il l'opposait à l'hérésie protestante et le distinguait du catholicisme latin. De même, celui-ci soulignait avec insistance la divergence de culture religieuse entre un prétendu archétype du fidèle ruthène et l'auteur d'*Apokrisis*. L'évêque mettait ici en exergue l'ignorance du calendrier des Églises orientales mais également l'usage des ouvrages religieux en latin, peu commun dans la communauté de rite grec. Derrière ces remarques dispersées, se dévoile donc en miroir l'image des ouailles vues par la hiérarchie ecclésiastique kiévienne. Même si Pociej ne l'exprimait pas directement, son intention était bien de démasquer son opposant, par la démonstration de son inexpérience des pratiques liturgiques traditionnelles de l'Église ruthène. Ce recours inconditionnel aux caractéristiques issues de la pratique religieuse révèle que l'élite ecclésiastique ruthène reprenait en réalité la définition commune, en usage dans les instances administratives de la République⁴⁵.

Cela ne signifie pas pour autant que le qualificatif qui désignait les populations de rite grec, sujettes du roi de Pologne, renvoyait à une acception unique ou, du moins, homogène. En effet, il serait plus approprié de parler de recours à un même ensemble de critères linguistiques et religieux, utilisés dans des proportions variées afin de tracer les contours de la communauté. Toutefois, cette démarche identificatrice devenait parfois délicate dans l'espace lituanien, où l'importance numérique et la dispersion géographique des chrétiens de rite oriental, mais également les normes linguistiques des institutions princières, rendaient ces marqueurs moins exclusifs. La capitale de la grande-principauté se révélait ici comme une véritable vitrine de la mosaïque démographique lituanienne.

⁴⁴ H. Pociej, *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książkę imieniem starożytnej Rusi, religiję greckiej, przeciw książkom o synodzie brzeskim, napisanym w Roku Pańskim 1597*, J. Byliński, J. Długosz (éd.), Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997, p. 112, 148, 193 : « Philaleta znać po tym pisaniu jego, że nie jest rusinem, czym się być mieni, ale sprośnym hieretykiem [...] znać, iż Philaleta nie rusin, bo nie zna klucza paschalnego [...] znać tedy, iż Philalet paschały ruskiej nie czytał [...] Bo jeźliże tak małe i znaczne rzeczy śmiał pofalszować, a jakoż te, o których rzadki Rusin ma wiadomość, a podobno drugi ani słychał o tym, gdyż w ruskim języku nie najdzie takowych ksiąg, ale mało nie więcej tego z łacińskich wybierał. A cóż może prawdziwy Rusin wiedzieć, który łacińskiego pisma nie czyta [...] ».

⁴⁵ Cette acception était partagée aussi bien par la première génération de l'épiscopat uniate que par les représentants les plus « conservateurs » du camp orthodoxe, comme Iwan Wiśniewski (Вишенский). Pour ce dernier, la communauté orthodoxe ruthène devait se limiter à l'usage du slavon pour ne pas être contaminée par les reliquats « païens » de la culture grecque et latine. Le lien inextricable entre l'appartenance communautaire et religieuse se retrouve ainsi dans les qualificatifs utilisés par l'auteur qui pour les fidèles latins de la République parle de « chrétiens de la foi polonaise ». Voir М. Лескинен, « Этноконфессиональная проблематика в творчестве Ивана Вишенского », *Исследования по истории Украины и Белоруссии*, 1 (1995), p. 18-27.

II) Les visages de la diversité religieuse : le cas de Vilnius

1) Construire les cadres d'une coexistence

Les origines de la capitale lituanienne ne sont connues que par des mentions éparses ou imprécises et se dérobent pratiquement aux yeux de l'historien, avant les premières décennies du XIV^e siècle⁴⁶. Ces anciennes attestations, bien connues depuis le travail de Michał Baliński, se retrouvent à la fois dans les chroniques de la *Rus'* médiévale et dans la *Heimskringla* (ou *Saga des rois de Norvège*) de l'auteur scandinave Snorri Sturluson, compilée dans les années 1220⁴⁷. La ville n'apparaît dans les sources, de manière précise, que le 2 octobre 1323, à l'occasion du traité entre le grand-prince de Lituanie Gediminas et les villes de Livonie, d'Estonie et de Courlande⁴⁸. La même année, Vilnius semble avoir succédé à Trakai comme capitale des souverains lituaniens. Auparavant, elle a dû jouer le rôle de place forte, dont le développement a commencé dans la seconde moitié du XIII^e siècle. La localité est devenue un relais du pouvoir princier à partir de l'époque de Mindaugas, après que celui-ci avait obtenu l'éphémère titre royal, accordé par la bulle d'Innocent IV du 17 juillet 1251⁴⁹. Cette élévation était liée à la conversion au christianisme de ce prince qui souhaitait ainsi consolider son pouvoir et trouver des appuis diplomatiques dans son conflit avec la principauté ruthène de Galicie et la branche livonienne de l'ordre teutonique. Le paganisme lituanien constituait en effet une exception sur la carte européenne et une sorte d'anomalie face aux puissances chrétiennes environnantes. Les choix religieux des grands-princes jouaient un rôle important, à la fois dans les relations diplomatiques avec leurs voisins – les chevaliers teutoniques et porte-glaives, les Polonais ainsi que les principautés héritières de la *Rus'* médiévale – et dans le contrôle des diverses populations qui vivaient sur leur territoire. Les entreprises de

⁴⁶ Il existe deux synthèses classiques, bien que très anciennes, sur l'histoire de Vilnius : M. Baliński, *Historia miasta Wilna*, 2 t., Vilnius, 1836 ; J. I. Kraszewski, *Wilno od początków jego do roku 1750*, 4 t., Vilnius, 1840-1842.

⁴⁷ Voir M. Baliński, *op. cit.*, p. 43-53. Les annales moscovite du monastère de la Résurrection de la Nouvelle Jérusalem (*Воскресенская летопись*), rédigée au cours du XVI^e siècle, mentionne ainsi pour l'année 1129 (6637) l'existence d'une localité appelée Vil'nja (Вильня) et de ses habitants qui auraient accepté la suzeraineté des rois de Hongrie pour échapper à la menace du grand-prince de Kiev Mstislav le Grand (1076-1132). Voir *PSRL*, t. 7, p. 253. Les informations données par l'auteur des annales sur les premiers princes de Vilnius semblent toutefois empreintes de certaines confusions qui remettent en cause la validité de son récit. Ces diverses hypothèses sur les origines sont brièvement commentées dans *SGKP*, t. 13, p. 499.

⁴⁸ I. Daniłowicz (éd.), *Skarbiec dyplomatów papieżkich, cesarskich, krolewskich, książęcych; uchwał narodowych, postanowień różnych władz i urzędów posługujących do krytycznego wyjaśnienia dziejów Litwy, Rusi Litewskiej i ościennych im krajów*, t. 1, Vilnius, Drukarnia A. N. Kirkora, 1860, n° 302, p. 156-157.

⁴⁹ *MPV*, t. 3, n° 67, p. 36-37.

Mindaugas ont ainsi permis d'offrir brièvement à sa dynastie une place reconnue parmi les autres souverains européens.

L'entrée dans l'obédience pontificale fut également suivie de l'envoi d'évêques missionnaires sur le territoire du nouveau royaume, chargés d'entamer une campagne de christianisation des sujets lituaniens⁵⁰. Même si nous n'avons gardé que des bribes d'informations sur cette période, il est possible d'affirmer que l'expérience a été de courte durée – après 1259 la Lituanie n'eut plus d'évêque propre – et n'a touché que de manière superflue les élites lituaniennes. En 1261, le choix fait par Mindaugas de soutenir les habitants païens de Samogitie face à l'ordre teutonique a de nouveau remis en cause ses liens avec la chrétienté. En 1263, son renversement et son assassinat, avec deux de ses fils, par les princes Treniota et Daumantas, mettaient définitivement un terme aux contacts avec Rome.

Toutefois, l'expansion territoriale et son long conflit avec le prince ruthène de Galicie, Daniel, amenaient de nouveaux défis religieux à la principauté lituanienne en formation. Au cours des campagnes des années 1240-1250, la Lituanie a pu placer sous son autorité la région appelée Ruthénie noire (actuel Bélarus occidental), avec les bourgades de Hrodna, Navahrudak, Slonim et Vawkavysk, ainsi que la principauté de Polack. Les habitants de ces centres locaux, issus de l'État kiévien dont l'unité venait de s'effondrer devant la conquête turco-mongole, étaient dans une très large majorité des chrétiens orthodoxes. Leur rattachement à la grande-principauté lituanienne posait donc la question du rapport entre le prince récemment baptisé, son entourage encore largement païen et les nouveaux sujets fidèles de l'Église locale de rite grec. L'un des modes d'adaptation à ce nouveau contexte était le baptême de certains membres de la famille du souverain dans la religion orthodoxe afin de les destiner par la suite à prendre la tête de ces territoires. Parmi eux se trouvait le fils de Mindaugas, Vaišelga, qui a pu reprendre la succession de son père entre 1264 et 1267, avant de revêtir l'habit monastique dans un couvent volhynien⁵¹. Cette période était donc le point de départ des contacts étroits, entre les élites lituaniennes et ruthènes, à travers une influence culturelle croissante de ces dernières.

⁵⁰ Pour un bref aperçu des missions sur le territoire lituanien voir J. Kurczewski, *Święci biskupi i apostołowie Litwy i Rusi litewskiej*, Vilnius, Druk Józefa Zawadzkiego, 1913. En 1253, la Lituanie a reçu deux évêques : Wit – un dominicain polonais consacré par l'archevêque de Gniezno – et Christian, un ancien prêtre livonien soutenu par Mindaugas. Cette ambiguïté structurelle s'ajoutait à l'impréparation de la population lituanienne face à la nouvelle religion et a fini par devenir l'un des facteurs de l'échec. En 1255, Wit a été transféré dans le diocèse de Wrocław comme évêque suffragant.

⁵¹ Certaines chroniques prétendent que Mindaugas avait également reçu un premier baptême orthodoxe vers 1245, en compagnie de son fils et de ses familiers. Cette information semble toutefois peu vraisemblable car elle rend saugrenu le second baptême de 1251, malgré les différences entre les deux rites. Un cas analogue concerne le prince orthodoxe Daniel de Galicie avait été couronné en 1254, sans recevoir le baptême latin.

La pénétration chrétienne dans les pôles du pouvoir de la grande-principauté laissait également des empreintes matérielles visibles. Sans apporter de preuves irréfutables, les fouilles archéologiques, menées dans la seconde moitié du XX^e siècle, permettent de supposer que, durant cette période royale, Vilnius a vu la construction d'une première cathédrale latine restée inachevée⁵². Les informations légendaires, tirées des chroniques, indiquent aussi que, dans les dernières décennies du XIII^e siècle, le site de Vilnius servait de lieu de culte et de sépulture aux princes lituaniens. Ainsi, aux débuts des années 1270, Šventaragis aurait demandé à son fils Skirmunt de procéder à la crémation de sa dépouille sur la colline située à la confluence des rivières Vilnia et Neris⁵³. Malgré le retour de la dynastie régnante aux cultes païens, la ville semblait donc poursuivre son développement comme l'un des principaux foyers politiques et religieux de la grande-principauté lituanienne.

Cette tendance a été héritée et définitivement confirmée par la famille qui s'installa au pouvoir à la charnière des XIII^e et XIV^e siècles. Son nom est issu de l'un de ses premiers représentants attestés, Gediminas, souverain de la Lituanie entre 1316 et 1341. À cette époque, Vilnius devint le siège principal de la cour du souverain, après son transfert depuis le château de Trakai. De même, le moment correspond à la reprise de l'extension territoriale vers l'est et le sud, poursuivie par les successeurs de Gediminas jusqu'au milieu du XV^e siècle. Vers 1362, après la victoire lituanienne à la bataille de la rivière Sinjukha, contre les troupes de la Horde d'or, la grande-principauté incluait déjà dans son territoire la plus grande partie des principautés occidentales de la *Rus'*, y compris son ancienne capitale Kiev. Un tel basculement géographique a modifié de manière décisive les rapports démographiques parmi les populations placées sous l'autorité des gédiminides. Les orthodoxes ruthènes constituaient désormais la majorité des sujets lituaniens et la place de leur Église devenait donc une question importante de l'action intégratrice, tentée par les grands-princes. Cet aspect avait également un lien direct avec la politique extérieure puisque, depuis 1299, les métropolites de Kiev avaient quitté leur première capitale pour s'installer à Vladimir, sous la protection moscovite. La concurrence croissante entre la Lituanie et Moscou ne pouvait donc soulever que de la méfiance à l'égard de ce rattachement juridictionnel et rendait ambiguë la nature des rapports entre la hiérarchie ecclésiastique locale et son supérieur institutionnel. Pour cette raison, les princes successifs ont déployé des efforts assidus auprès des patriarches constantinopolitains pour établir une métropole lituanienne indépendante. Leurs requêtes

⁵² N. Kitkauskas, *Vilniaus pilys: statyba ir architektūra*, Vilnius, Mokslas, 1988, p. 79-114.

⁵³ Voir la *Chronique d'Olsza (Wielkiego xięstwa Litewskiego i Żmodskiego kronika)* dans *PSRL*, t. 35, p. 177.

purent connaître quelques succès et un nouveau siège métropolitain exista de manière éphémère entre 1316-1330, 1354-1362 et 1375-1389⁵⁴.

Gediminas a repris également l'héritage de Mindaugas, dans ses relations avec le monde latin et, en particulier, l'ordre teutonique. Au début des années 1320, il avait ainsi laissé la papauté envisager la possibilité de sa conversion au christianisme, avant de se rétracter en 1324, jugeant sans doute que cet acte ne serait pas suffisant pour protéger son État des prétentions de son voisin du Nord-Ouest. Néanmoins, il a concédé aux envoyés pontificaux la promesse de respecter les droits des chrétiens et de leur accorder la liberté du culte⁵⁵. Les hésitations face à l'institutionnalisation du christianisme s'expliquaient par la nécessité de maintenir un délicat équilibre entre les États de la région, la nombreuse population orthodoxe et une partie de l'entourage princier, qui restait fidèle aux cultes païens de ses ancêtres. Les enjeux complexes d'une telle situation se remarquent encore dans le martyre infligé en 1347 par Algirdas (Olgerd) à trois familiers de sa cour, qui avaient ouvertement annoncé leur conversion au christianisme, après avoir été baptisés dans le rite oriental, avec les prénoms des saints chrétiens Antoine, Jean et Eustache⁵⁶. Leur supplice semble toutefois lié autant aux querelles internes de la cour qu'à de simples motifs religieux car, à la même époque, certains fils du grand-prince avaient déjà reçu le baptême chrétien. Cette diffusion se faisait par les compagnes du grand-prince, issues des territoires orientaux de la Lituanie. L'épouse d'Algirdas, la princesse Maria de Vicebsk, est ainsi connue pour avoir amené dans sa suite le prêtre orthodoxe Nestor. Juliana, la seconde épouse du souverain lituanien et fille du prince de Tver, aurait même créé à la cour un véritable foyer orthodoxe et aurait conduit son époux à la conversion à la fin de sa vie⁵⁷.

L'implantation du christianisme dans les principaux centres urbains lituaniens s'est donc faite de manière progressive. Vers le milieu du XIV^e siècle, Vilnius a vu la construction

⁵⁴ À la même époque, les rois de Pologne menaient des négociations semblables pour maintenir la fondation de la métropole orthodoxe de Halyč – ancienne capitale du royaume galicien.

⁵⁵ Les sources et les auteurs anciens fournissent toutefois des informations contraires et la question de l'annonce d'une possible conversion reste sujette à caution. Les critiques énoncées par l'historiographie du XIX^e siècle sont résumées dans V. Drėma, *Vilniaus bažnyčios: iš Vlado Drėmos archyvu*, Vilnius, Versus aureus, 2008, p. 954-956.

⁵⁶ І. Меендорф, « Тры Літоўскія мучанікі: Візантыя і Літва у 14 ст. », *Праваслаўе ў Беларусі і ў свеце*, 1 (1993), p. 23-34. Le culte local des trois martyrs a été officiellement reconnu par le patriarche de Constantinople en 1374. Même si l'historicité de ces données fut critiquée par Kazimierz Chodynicki, les derniers travaux développent plusieurs arguments qui semblent valider la véracité des événements. Ils sont présentés de manière détaillée dans P. Chomik, *Życie monastyczne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI wieku*, Cracovie, Avalon, 2013, p. 148-157.

⁵⁷ Ф. Н. Добрянский, *Старая и Новая Вильна*, Vilnius, Тип. А. Г. Сыркина, 1904, p. 13-14. La conversion d'Algirdas reste une question débattue mais il est intéressant de remarquer que son nom figurait déjà sur l'obituaire du monastère des Grottes de Kiev de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècles. Voir С. Т. Голубев, « Древний помянник Киево-Печерской лавры (конца XV-нач. XVI ст.) », *Чтения в историческом обществе Нестора Летописца*, 6/3 (1892), p. 6.

de ses premiers lieux de culte chrétiens, d'abord destinées aux communautés établies dans la ville. Les orthodoxes disposaient alors d'au moins quatre églises (Transfert des reliques de saint Nicolas⁵⁸, Sainte-Paraskeva, Très-Sainte-Vierge et Sainte-Trinité, bâtie sur le lieu du supplice des trois familiers d'Algirdas, peu après leur martyre⁵⁹) et, selon certaines sources, les catholiques, originaires de l'espace germanique, possédaient déjà leur église Saint-Nicolas, au sud de la ville⁶⁰. Le changement dans les rapports entre les communautés chrétiennes de la ville est survenu, après 1387-1388, quand à la suite de la conversion de Jagellon (Jogaila) et de son accession au trône de Pologne, sous le nom de Ladislas II, Vilnius devint le siège d'un nouveau diocèse latin, dépendant de l'archidiocèse de Gniezno et s'étendant à toute la partie septentrionale et orientale de la grande-principauté lituanienne⁶¹. À partir de cette date, la cité a vu la fondation de nombreuses églises et de couvents d'ordres religieux latins⁶². Le premier chantier a été celui de la cathédrale, dédiée aux saints Stanislas et Ladislas, reconstruite à plusieurs reprises, après les incendies de 1399 et de 1419.

2) Le face-à-face institutionnel-

Malgré l'engagement des souverains en faveur du clergé latin, le réseau paroissial orthodoxe a pu poursuivre son expansion. Celle-ci a été notamment favorisée par le rétablissement de la métropole lituanienne, sous le grand-prince Vytautas (Vitold), au cours du synode réuni à Navahrudak en 1415. La résidence du métropolite Grzegorz (Grigorij)

⁵⁸ Cette église servit de premier lieu de sépulture aux trois martyrs chrétiens de Vilnius.

⁵⁹ О. В. Щербицкий, *Виленский Свято-Троицкий монастырь*, Vilnius, Типография Губернского правления, 1885, p. 3-6.

⁶⁰ R. Laužikas, « Šv. Mikolaus bažnyčia – krikščioniškoji erdvė ir laikas pagoniškai Lietuvai », *LKMAM*, 17 (2000), 233-246.

⁶¹ J. Kurczewski, *Kościół Zamkowy czyli Katedra wileńska (w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju)*, 3 vol., Vilnius, Druk Józefa Zawadzkiego, 1908-1916 ; *Id.*, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, Vilnius, Druk Józefa Zawadzkiego, 1912 ; J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, Poznań, UAM, 1972. Les principales structures catholiques latines du vaste territoire lituanien ont été établies peu après l'Union de la Lituanie avec la Pologne, avec la fondation du diocèse de Kiev en 1397, de Luc'k en 1404 et de Samogitie en 1417. Seul le diocèse de Smolensk a été créé en 1636, après la conquête de ce territoire en 1611 par les armées de la Confédération. Voir P. Rabikauskas (éd.), *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae*, 2 t., Rome, 1971-1978.

⁶² Jusqu'à la fin du règne de Sigismond I^{er} le Vieux, Vilnius a vu la fondation de quatorze lieux de culte catholiques : Saint-Nicolas (début du XIV^e siècle), Sainte-Croix (XIV^e siècle), Assomption (mi-XIV^e siècle), église cathédrale (1387), Saint-Jean (1387), Saint-Martin (1387), Sainte-Anne/Sainte-Barbe du château (1392/mi-XVI^e siècle), Saint-Esprit (1441), Sainte-Anne des bernardins (fin XV^e siècle), Saints-François-et-Bernard (1492), Saints-Pierre-et-Paul (fin XV^e siècle), Saint-Georges (1506), Saints-Job-et-Marie-Madeleine (1502-1518), Sainte-Trinité (1536). L'église Saint-Martin, construite sur la colline du château était déjà en ruines au début du XVI^e siècle. Voir J. Ochmański, « Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w roku 1387 do przełomu XVI/XVII wieku », *Roczniki Humanistyczne*, 38/2 (1990), p. 47 ; J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie...*, p. 163-175 ; V. Drėma, *op. cit.*

Camblak a été établie dans cette même ville et son autorité reconnue sur huit diocèses orthodoxes : ceux de Polack, de Černihiv, de Luc'k, de Volodymyr, de Przemyśl, de Smolensk, de Turaw et de Chełm⁶³. Avec Kiev et Navahrudak, Vilnius devenait ainsi le troisième siège des métropolites ruthènes. Dès 1416, ceux-ci y possédaient une juridiction propre, établie sur la partie orientale de la cité⁶⁴. Malheureusement, il ne reste que très peu d'éléments sur les fondations des églises orthodoxes de Vilnius à cette période car les premières mentions conservées ne datent souvent que du XVI^e siècle. Nous savons néanmoins que vers les années 1550, la ville comptait au moins seize lieux de culte orthodoxes en activité⁶⁵. Ces informations laissent supposer que la plus grande partie de ce réseau ecclésiastique urbain était déjà en place vers le milieu du XV^e siècle. En effet, à une période antérieure au grand-prince Alexandre (1492-1506) – et peut-être dès les temps de Vytautas – les souverains lituaniens avaient prononcé l'interdiction de bâtir ou de réparer les nouvelles églises orthodoxes⁶⁶. S'il est légitime d'y voir l'expression du zèle d'une dynastie nouvellement convertie, une telle explication ne peut être que partielle. D'une manière plus pragmatique, il serait tout aussi plausible d'attribuer cette décision à une forme de réaction face au poids occupé par l'Église ruthène dans la capitale lituanienne et à la volonté de réduire son emprise locale.

Quoi qu'il en soit, la mesure a été incontestablement un obstacle, malgré des contournements occasionnels, au développement des structures paroissiales ruthènes. Le statut

⁶³ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny (1370-1632)*, Varsovie, Kasa im. Mianowskiego-Institut popierania nauki, 1934, p. 73.

⁶⁴ J. Maroszek, « Ulice Wilna w XIV-XVIII wieku », *Kwartalnik historii kultury materialnej*, n° 47/1-2 (1999), p. 181. Voir Carte n° 6.

⁶⁵ Église cathédrale de la Très-Sainte-Vierge, Transfert des reliques de saint Nicolas, Sainte-Paraskeva, monastère de la Sainte-Trinité, Saint-Nicolas, Saint-Jean, Saint-Michel, Saint-Élie, Sainte-Catherine, Intercession de la Vierge, Résurrection, Saint-Sauveur, Nativité, Saint-Georges, Saints-Pierre-et-Paul, Saints-Côme-et-Damien. Voir V. Drèma, *op. cit.*, p. 954-1034 et les différents documents publiés dans *AVAK*, t. 20. Certains auteurs mentionnent également une autre église monastique Saint-Georges, située dans la localité Luka (P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 267). Toutefois, cette affirmation fondée sur une charte royale de 1524 reste incertaine (*AZR*, t. 2, n° 127, p. 155). Le texte utilise en effet un terme généralement attribué aux églises de rite grec (церковь) pour qualifier le sanctuaire mais parle également de moines avec un vocabulaire qui indiquerait leur appartenance au rite latin (законники). D'autre part, il est peu probable qu'il s'agissait d'un couvent proche du lac Luka, situé près de Trakai, car le document évoque des réguliers venus de Vilnius. Il faut donc estimer que le roi évoquait ici le couvent carmélite Saint-Georges du faubourg de Lukiškės, au nord de la cité.

⁶⁶ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 78-81. Les décisions des souverains sur les rapports entre les élites ruthènes et polonaises furent souvent oscillantes, en raison des rapports de force et du contexte politique du moment. En effet, l'Union de Horodło de 1413 interdisait aux nobles non-catholiques d'accéder aux principales charges de la grande-principauté et leur imposait une série de restrictions (S. Kutrzeba, W. Semkowicz (éd.), *Akta Unii Polski z Litwą, 1385-1791*, Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 1932, p. 55-72). Toutefois, par le privilège du 22 mars 1443, le roi Ladislas III reconnaissait l'égalité en droits des clergés grec et latin (L. Cwikła, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej : w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1344-1795)*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2006, p. 102). Voir également T. Kempa, « Działalność hetmana Konstantego Iwanowicza Ostrońskiego na polu prawosławia », *BZH*, 12 (1999), p. 5-21.

particulier de Vilnius, où se superposaient l'autorité du prince – représenté par son intendant (*ciwun/muwyh*) et le voïvode, celle de l'évêque latin et du métropolite ruthène et, enfin, celle du puissant consulat urbain, en place depuis 1387, faisait de la cité un lieu particulier de la concurrence religieuse. Derrière un apparent équilibre, se cachaient des dynamiques profondes qui divisaient l'espace et le tissu social de la ville. Ainsi, alors que vers les années 1550, Vilnius comptait treize églises latines et seize églises orthodoxes, Navahrudak – ancien pôle du pouvoir princier et deuxième siège de la métropolie ruthène – n'avait encore en 1568 qu'une seule église latine – consacrée à Tous les saints – pour dix anciens lieux de culte ruthènes⁶⁷. Ce contraste était dû non seulement à une situation démographique bien différente mais également à des évolutions inégales des Églises de rite grec et latin dans la région de Vilnius. Alors que la seconde connaissait un développement croissant jusqu'à l'arrivée de la Réforme, la première tentait de maintenir l'héritage de son réseau paroissial face aux contraintes légales et basculait progressivement dans le rôle de communauté minoritaire.

Pour autant, le clergé ruthène sut préserver et consolider sa présence dans la capitale, grâce à l'appui du prince orthodoxe Konstanty Ostrogski (v. 1460-1530). Le personnage et son action en faveur de la communauté orthodoxe lituanienne constituent un épisode singulier dans les rapports socio-religieux de cette période. En récompense de ses exploits militaires, face aux Tatares de Crimée et aux Moscovites, il est en effet parvenu à cumuler les charges les plus importantes de la grande-principauté. En 1497, il a été le premier à devenir grand-hetman de Lituanie. En septembre 1513, Sigismond I^{er} le gratifia de la charge de castellan de Vilnius, avant de lui accorder, en 1522, le poste de voïvode de Trakai. Il était donc le premier magnat orthodoxe à occuper les plus hautes dignités de l'État lituanien, y compris celles qui étaient normalement réservées aux catholiques latins⁶⁸. Même si, dès 1529, le souverain rappelait que l'ascension d'Ostrogski était une exception et que lesdites charges devaient désormais être concédées aux seuls catholiques, son exemple offrait un précédent majeur pour l'égalisation des droits de la noblesse des deux rites, prononcée en 1563 par Sigismond Auguste⁶⁹.

La promotion offerte à l'un des plus éminents représentants des élites orthodoxes put entraîner à son tour plusieurs décisions favorables au clergé ruthène, établi à Vilnius. Notamment, Ostrogski a veillé à doter les anciennes églises de la ville de divers revenus prélevés sur ses possessions. En 1499, la cathédrale de la Très-Sainte-Vierge reçut en effet une

⁶⁷ J. Ochmański, « Powstanie... », p. 47 ; *Документы Московского архива Министерства юстиции*, t. 1, Moscou, Тип. А. И. Мамонтова, 1897, p. 484 ; *AZR*, t. 3, n° 43, p. 145.

⁶⁸ T. Kempa, « Działalność... », p. 7-8.

⁶⁹ K. Chodynicki, « Geneza równouprawnienia schyzmatyków w w. ks. Litewskim », *Przegląd historyczny*, 22 (1919-1920), p. 54-135 ; *AZR*, t. 3, n° 32, p. 118-121.

fondation annuelle de 120 gros lituaniens et de quinze tonneaux d'orge, sur son domaine de Dzjatlava (Zdzięcioł)⁷⁰. D'après le privilège de Sigismond I^{er} du 29 décembre 1515, le même sanctuaire obtint également les revenus du nouveau moulin bâti par le prince sur la Neris et ouvert aux habitants de tous les villages environnants⁷¹. Six ans plus tard, en 1521, Ostrogski y ajoutait les domaines de Šesuoliai (Szeszole)⁷², Krosty et Svironys (Świrany)⁷³. Surtout, le magnat ruthène parvint à faire suspendre l'interdiction de construire et de réparer les bâtiments cultuels orthodoxes au profit des principales églises de la ville. Dès le 19 juin 1511, le roi lui donnait ainsi l'autorisation de remettre en état la cathédrale et, le 30 novembre 1514, lui accordait le droit de rebâtir en pierre les anciennes églises de la Trinité et de Saint-Nicolas⁷⁴. L'action de ce puissant protecteur qui jouissait à la fois d'appuis à la cour et d'un vaste réseau de clientèle sur le territoire lituanien put servir d'étape essentielle dans la définition de l'espace socio-politique, alloué à la communauté de rite grec. Dans le même temps, son exemple inscrivait le rôle des élites laïques comme un facteur majeur du développement de l'Église ruthène. La mort d'Ostrogski en août 1530 laissait ainsi la place à d'autres acteurs qui, sans prétendre à la renommée de ce dernier, étaient directement insérés dans la sociabilité quotidienne de Vilnius.

3) La religion des métiers

Déjà au xv^e siècle, la vie paroissiale des habitants orthodoxes a su trouver une expression à travers des structures laïques parallèles, sous la forme de confréries professionnelles des métiers⁷⁵. Leur origine reste discutée mais, dans le cas de Vilnius, contrairement aux territoires orientaux de la Couronne, le processus de leur naissance semble s'inscrire dans un détachement progressif par rapport aux associations catholiques latines, apparues dans la ville à partir du milieu du xv^e siècle⁷⁶. La diversité culturelle des habitants et l'importance économique de la

⁷⁰ T. Kempa, « Działalność... », p. 10.

⁷¹ *AS*, t. 6, n° 7, p. 17-18.

⁷² Il s'agissait du tiers du domaine familial des Holszański, hérité par la première épouse du prince - Tatiana Korecka-Holszańska. Voir OR RNB, Pol., F. I, n° 50, p. 160.

⁷³ B. Gorczak (éd.), *Archiwum księztw Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie*, t. 3 : 1432-1534, L'viv, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1890, n° 225, p. 215. Au cours des années 1490-1510, l'église métropolitaine aurait également reçu des fondations des différentes familles lituaniennes, dans les localités de Antakalnis (Antokol), Turec, Vokė et Tarnėnai. Voir OR RNB, Pol., F. I, n° 50, p. 125-154.

⁷⁴ T. Kempa, « Działalność... », p. 11 ; OR RNB, Pol., F. I, n° 50, p. 76 ; *ZDDA*, P. 2, n° 6, p. 13-15.

⁷⁵ La plus ancienne attestation conservée concerne la confrérie des pelletiers de Vilnius, qui aurait existé depuis les années 1450. Voir *ACW*, n° 19, p. 24.

⁷⁶ Toutefois, il semblerait que l'une des premières confréries latines de Vilnius – sur un modèle communautaire et non professionnel – a été créée à la charnière des xiv^e-xv^e siècles par la communauté germanique, installée

capitale lituanienne créaient ainsi un monde socio-professionnel particulier. Les différents statuts des métiers de Vilnius, dont le plus ancien conservé date de 1495⁷⁷, ouvraient leur accès aux membres des autres confessions, sans véritables restrictions dans l'exercice de leur profession. Ces textes suivaient sur ce point la législation princière qui, dès le privilège de 1432 accordé par Sigismond Kęstutaitis, reconnaissait l'usage du droit de Magdebourg aux habitants « polonais » et « ruthènes » de la cité⁷⁸. Les membres d'un même métier, unis par leur activité et des liens de voisinage, circonscrits parfois à l'espace d'une seule rue, étaient pourtant divisés par une sociabilité religieuse parallèle, propre à chacune des Églises⁷⁹. Cette double appartenance pouvait donner lieu à des situations incongrues, voire conflictuelles, dans les premières associations d'entraide créées autour de lieux de culte latins⁸⁰. En effet, ces confréries professionnelles accordaient souvent une prépondérance à la religion « romaine », imposant à tous leurs membres, y compris les orthodoxes, des dons en faveur des églises et du clergé catholiques ou la participation aux célébrations latines, lors des fêtes de leurs saints patrons⁸¹.

La superposition des diverses institutions ecclésiastiques, avec ses conflits juridictionnels, semblait créer une méfiance et un ressenti qui transparaissaient dans certains cas de confrontation directe, entre les représentants des obédiences concurrentes. En témoigne un incident survenu l'été 1525, entre deux prêtres latins – Paweł Draba et Piotr – et les habitants ruthènes du quartier de la cathédrale orthodoxe. L'épisode est connu dans sa version orthodoxe, à travers les lettres royales, écrites en réponse à l'appel du métropolite Iosyf le Ruthène (1523-1534), et d'après la déposition des clercs catholiques, enregistrée dans les actes du chapitre de

dans la ville. Elle a été placée sous la protection de saint Martin ce qui laisse penser que son premier lieu de culte devait être l'église du même nom, fondée par Jagellon sur la colline du château. Par la suite, la confrérie s'est déplacée vers l'église voisine Sainte-Anne. Voir W. Zahorski, *Kościół św. Anny w Wilnie*, Druk Józefa Zawadzkiego, 1905, p. 29-31 ; J. Isaievych, « Between eastern tradition and the influences from the West : Confraternities in early modern Ukraine and Byelorussia », *Ricerche Slavistiche*, 37 (1990), p. 269-293. Pour la comparaison avec la situation, assez différente, de L'viv se reporter à M. Капраль, *Національні громади Львова XVI–XVIII ст. (соціально-правові взаємини)*, L'viv, Львівський національний університет ім. Івана Франка, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2003. Svetlana Lukašova conteste néanmoins l'hypothèse d'une influence trop prononcée du modèle latin sur les organisations orthodoxes. Voir С. С. Лукашова, *Миряне и Церковь : религиозные братства киевской митрополии в конце XVI века*, Moscou, Институт славяноведения РАН, 2006, p. 103-109.

⁷⁷ *ACW*, n° 1, p. 1-4.

⁷⁸ K. Chodyncki, *Kościół prawosławny...*, p. 90.

⁷⁹ Voir le registre de 1636 publié dans M. Paknys, *Vilniaus miestas ir miestiečiai 1636 m. : namai, gyventojai, svečiai*, Vilnius, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2006.

⁸⁰ J. Morzy, « Geneza i rozwój cechów wileńskich do końca XVII w. », *Zeszyty naukowe uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, n° 24, 1959, p. 3-93 ; K. Chodyncki, « O stosunkach wyznaniowych w cechach wileńskich od XV do XVIII w. » dans *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, W. Abraham, L. Piniński, P. Dąbkowski (éd.), t. 1, L'viv, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1925, p. 117-131 ; A. Mironowicz, « Geneza bractw cerkiewnych », *BZH*, 6 (1996), p. 22-30 ; С. С. Лукашова, *Миряне и Церковь...*

⁸¹ K. Chodyncki, *Kościół prawosławny...*, p. 91-92. L'absence aux processions communes sous patronage latin était punie d'une amende fixée par les statuts. Voir par exemple le cas des maçons et des charpentiers dans *ACW*, n° 92, p. 111.

Vilnius⁸². L'affaire serait survenue la nuit, à proximité de la cathédrale orthodoxe, quand les deux prêtres latins qui allaient du faubourg Užupis (Zarzecze) vers le château sont passés près du sanctuaire ruthène. Alertés par un son de cloche en provenance de ladite église, les fidèles du voisinage seraient sortis de leurs maisons et se seraient précipités sur les ecclésiastiques latins qui n'ont réussi à s'échapper qu'après avoir reçu plusieurs coups et abandonné une partie de leurs biens. Les informations sont bien entendu trop succinctes pour laisser entrevoir les motivations exactes des acteurs. Dans le récit du métropolite, il est simplement indiqué que les cloches avaient été actionnées par les clercs eux-mêmes en signe de bravade et que les paroissiens ont cru tout d'abord à « un incendie ou une attaque ». Les « victimes » affirmaient, au contraire, se trouver déjà loin du clocher quand un homme ivre aurait tiré la corde reliée aux battants. Selon elles, la bastonnade qui a suivi l'alerte aurait été lancée par les desservants des églises orthodoxes voisines de Saint-Jean et de l'Intercession, qui auraient même participé à l'attaque. Malgré les atteintes à l'honneur et à la personne des différentes parties impliquées dans l'épisode, la mésaventure aurait pu rester une simple péripétie locale. Pourtant, l'histoire a dépassé rapidement les attentes de ses propres protagonistes, au point d'être portée à la connaissance de Sigismond I^{er}.

En effet, ce heurt a servi de prétexte à l'évêque et au métropolite orthodoxe pour s'affronter sur la définition et l'application de leur juridiction. Arrivé à Vilnius et informé des faits, le hiérarque ruthène aurait envoyé ses représentants au prélat catholique afin de demander réparation. Celui-ci aurait refusé de les recevoir et aurait même exigé que les prêtres orthodoxes, instigateurs, selon lui, de l'agression fussent présentés et jugés devant son officialité. Le métropolite a alors sollicité le souverain afin que ce dernier rappelât au diocésain de Vilnius que les affaires relatives aux clercs de chaque Église ne pouvaient être examinées que par les tribunaux de leurs supérieurs respectifs. Sigismond I^{er} a répondu favorablement à cette requête par la lettre du 22 septembre, adressée à l'évêque latin. Néanmoins, l'assemblée du chapitre cathédral, qui a eu lieu le 6 octobre suivant, a conclu que, puisque le métropolite refusait de punir les responsables, il relevait de l'évêque latin de saisir et de maintenir sous bonne garde les ecclésiastiques orthodoxes concernés, en attendant leur jugement par sa cour, en présence d'« assesseurs » délégués par le métropolite ruthène. Ces récits opposés empêchent d'établir avec précision l'enchaînement des faits et leur authenticité. Par ailleurs, l'issue du conflit n'est pas connue mais un second rappel à l'ordre, rédigé par la chancellerie princière le 22 août 1531, montre qu'à cette époque l'official latin continuait à vouloir s'imposer aux clercs et aux laïcs de

⁸² *AS*, t. 6, n° 14, p. 24-25 ; J. Kurczewski (éd.), *Kościół Zamkowy...*, vol. 3, p. 23-24; Макарий (М. П. Булгаков), *История Русской Церкви*, t. 9, Saint-Petersbourg, Имп. Акад. Наук, 1879, p. 213-215.

la juridiction métropolitaine⁸³. Cette indication atteste indirectement de l'existence de tensions continues sur cette frontière juridictionnelle de la cité, au cours des premières décennies du XVI^e siècle. Cependant, l'intérêt principal de l'anecdote est ailleurs. Elle montre en effet que les représentations des communautés étaient façonnées par l'animosité entre leurs pasteurs respectifs. De même, elle présente les différentes parties de la ville comme des ensembles culturels propres, dont les frontières étaient parfois harcelées ou défendues avec acharnement.

Ces modes de coexistence étaient toutefois loin d'avoir un caractère figé. Dans le monde des métiers – le mieux documenté – ils pouvaient ainsi être renégociés à l'aune des évolutions dans le recrutement des membres ou des équilibres socio-politiques locaux. Une illustration particulière de ce constat provient de la corporation des cordonniers, semblable à une « jauge » des équilibres démographiques et confessionnels de l'artisanat de Vilnius. En effet, alors que les statuts confirmés par Sigismond-Auguste le 9 décembre 1552 partageaient les six postes des Anciens entre les orthodoxes et les catholiques, ceux rédigés en 1579 accordaient respectivement deux sièges aux confessions catholique, orthodoxe et protestante⁸⁴. Les sources disponibles permettent de relier ces données à l'activité religieuse de la confrérie issue du métier. Le 18 décembre 1575, celle-ci avait décidé de financer à partir de la caisse commune non seulement le prêtre affilié à l'autel de sainte Anne et des saints Crépin et Crépinien, dans l'église Saint-Jean, mais également le desservant de l'église orthodoxe voisine, consacrée elle aussi à saint Jean⁸⁵. Cela soulignait d'autant plus le parallélisme présent dans les dévotions des confrères des deux rites. Il s'agissait donc de maintenir des patronages communs, malgré des juridictions ecclésiastiques séparées.

L'évolution progressive vers une coexistence négociée s'observe également dans les sanctions prévues pour la non-participation aux cérémonies religieuses communes, qui avaient lieu à l'église latine. Sur ce point, le texte de 1579 reprenait directement les dispositions déjà énoncées en 1552, mais l'amende était revue à la baisse. Alors qu'une absence exceptionnelle était toujours punie d'un gros lituanien, le confrère qui se rendrait coupable de trois absences répétées ne devait plus donner qu'une *demi-pierre* de cire à la caisse commune, au lieu de la

⁸³ *AS*, t. 6, n° 18, p. 29-30. Dans ces luttes juridictionnelles intervenait également un troisième acteur représenté par les autorités municipales de la cité. Au milieu des années 1560, le prévôt (*wójt*) de Vilnius, Augustyn Rotundus, soutenu par une partie des magistrats aurait ainsi récupéré – pour une raison inconnue – les privilèges et les confirmations de donations faites au profit de l'Église ruthène à Vilnius. De même, la municipalité aurait profité de cette situation pour soumettre les habitants de la juridiction métropolitaine à son propre tribunal et à des taxes prélevées à son profit. Voir la lettre royale du 1^{er} août 1569, publiée dans *AS*, t. 6, n° 24, p. 35-37.

⁸⁴ *ACW*, n° 39, p. 45 ; n° 62, p. 80.

⁸⁵ *ACW*, n° 56, p. 66 ; *ZDDA*, P. 1, n° 91, p. 172-176. La confrérie devait payer annuellement 240 gros lituaniens au prêtre catholique et fournir toute la cire nécessaire pour les cierges d'autel, ceux allumés lors des oratoires et des processions. Le prêtre orthodoxe recevait à son tour 30 gros lituaniens tous les trimestres (soit 120 gros par an), avec une *demi-pierre* de cire annuelle.

pierre [*kamien*⁸⁶] entière et des douze gros lituaniens, prévus par le texte de 1552⁸⁷. Si cet allègement était le signe probable d'une augmentation du nombre des non-catholiques parmi les cordonniers de la ville, il témoignait surtout d'une volonté de trouver un équilibre acceptable pour l'ensemble des membres. Les nouveaux statuts veillaient donc à la fois à maintenir la discipline religieuse parmi les confrères catholiques et à permettre aux orthodoxes et aux protestants de se racheter au moyen d'une redevance devenue plus raisonnable. Au système de l'amende, censé combattre une mauvaise pratique, se substituait donc une sorte de forfait admis dans les faits, à défaut d'être reconnu de droit⁸⁸.

Ici, il semblerait qu'il faille moins parler d'un changement dans les répartitions confessionnelles des populations de la cité que d'une situation législative plus claire et par là plus favorable aux non-catholiques, à partir de la fin du règne de Sigismond I^{er}⁸⁹. Le nouveau privilège de 1536 qui partageait les sièges des magistrats de la municipalité, entre catholiques latins et orthodoxes, fondait ainsi les prémices de ce processus⁹⁰. L'arrivée de la Réforme sur le territoire lituanien a participé à son tour à l'assouplissement des cadres religieux stricts, associés au monde des corporations. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, malgré le maintien de contraintes et d'une inégalité de fait entre les artisans catholiques et leurs autres confrères, le monde professionnel de la ville paraissait être à la recherche de solutions de compromis, capables de préserver une certaine unité de leurs structures et par là du corps civique dans son ensemble. Ainsi, alors que la primauté accordée au culte catholique, depuis le XV^e siècle, avait été l'un des facteurs majeurs de la naissance des confréries orthodoxes, l'âge de leur essor a été au contraire un moment d'accommodements pratiques. Ceux-ci ont permis aux laïcs ruthènes de s'engager davantage dans leurs associations religieuses propres, devenues des pôles locaux du renouveau religieux.

⁸⁶ 1 *kamień* = 12,96 kilogrammes.

⁸⁷ *ACW*, n° 62, p. 81.

⁸⁸ Ce n'est que le 8 février 1638 que le roi Ladislas IV reconnut aux membres non-catholiques des corporations le droit de racheter leurs obligations religieuses. Voir *ACW*, n° 212, p. 216.

⁸⁹ L'évolution de la ville au XVI^e siècle est analysée en détail dans M. Łowmiańska Maria, *Wilno przed najazdem moskiewskim 1655 roku*, Vilnius, Wydawnictwo magistratu miasta Wilna, 1929.

⁹⁰ *ZDDA*, P. 1, n° 27, p. 51-60. David Frick souligne toutefois que la décision princière répondait surtout aux craintes catholiques, après une élection qui accorda l'ensemble des places de la nouvelle municipalité aux seuls Ruthènes : D. Frick (éd.), *Wilnianie : żywoty siedemnastowieczne*, Varsovie, Studium Europy Wschodniej Uniwersytet Warszawski, 2008, p. 21. Ce partage des sièges, généralement respecté, laissait toutefois la place à quelques exceptions. Les statistiques établies par Aivas Ragauskas pour la seconde moitié du XVII^e siècle, révèlent en effet que 58,2 % des charges municipales revenaient à des catholiques latins (A. Ragauskas, *Vilniaus miesto valdantysis elitas : XVII a. antrojoje pusėje (1662–1702 m.)*, Vilnius, Lietuvos istorijos institutas, 2002, p. 154). L'auteur relève également quelques rares « anomalies » avec des charges « de religion grecque » occupées par des protestants (A. Ragauskas, *Vilniaus miesto valdantysis elitas...*, p. 166-167). Il faut remarquer que la même bipartition existait aussi à Polack, après l'obtention du droit de Magdebourg par la ville en 1498. Voir S. Rohdewald, „*Vom Polocker Venedig*“ : *Kollektives Handeln sozialer Gruppen einer Stadt zwischen Ost- und Mitteleuropa (Mittelalter, frühe Neuzeit, 19. Jh. bis 1914)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 199-200.

Dans le monde des corporations de Vilnius, à quelques rares exceptions près comme dans le cas des imprimeurs censés être recrutés exclusivement parmi les catholiques, l'hétérogénéité s'imposait donc comme une règle, reconnue dans les textes mêmes des statuts. Toutefois, cette caractéristique d'ensemble n'empêchait pas l'existence de certains métiers où une composante orthodoxe s'avérait largement dominante. Tel était le cas des pelletiers, des tanneurs, des cordonniers, des tailleurs, des éboueurs et des bonnetiers⁹¹. Ces derniers présentaient d'ailleurs une évolution particulière puisque la confrérie chargée de s'occuper de l'église orthodoxe Saint-Georges, située dans le faubourg méridional de Rasų (Rosa), avait précédé l'institution d'un véritable corps de métier, reconnu par la municipalité seulement en 1582⁹². Plus généralement, si l'activité religieuse et l'appartenance professionnelle à une corporation étaient intimement liées, elles ne se recoupaient pas parfaitement.

La question du nombre des confréries orthodoxes, existantes à Vilnius à la veille de l'Union de Brest, reste encore dans le flou, malgré la brève mise au point proposée par Władysław Łuksza et les informations détaillées fournies par la monographie de Svetlana Lukašova⁹³. Les deux auteurs affirment ainsi que, vers la fin du XVI^e siècle, la cité comptait quatre associations orthodoxes, désignées dans l'historiographie sous le terme de « confréries d'hydromel [*miodowe/медовые*] » auxquelles s'ajoute la confrérie religieuse – d'un type nouveau – fondée en 1584 autour du monastère de la Sainte-Trinité⁹⁴. En réalité, il est difficile de trancher, car le problème renvoie à la définition donnée à ces institutions. Si Svetlana Lukašova distingue bien trois types d'organisations (confréries d'hydromel, associations paroissiales et confréries des métiers), elle avoue qu'il est parfois compliqué de les classer de manière exacte. De plus, il peut s'avérer délicat de tracer clairement une distinction entre l'activité de ces associations, liées aux découpages socio-professionnels de la communauté civique, et les confréries religieuses orthodoxes, nées dans les dernières décennies du XVI^e siècle⁹⁵.

Dans les privilèges de l'époque, les quatre confréries ruthènes de la capitale lituanienne – souvent mentionnées ensemble – renvoyaient à celle des bourgmestres et des consuls, une autre des marchands et des tanneurs, une troisième des pelletiers et, enfin, une

⁹¹ J. Morzy, *op. cit.*, p. 28.

⁹² *Ibid.*, p. 12-13 ; *ACW*, n° 68, p. 89-95. En 1552, le prévôt (*wójt*) ainsi que les bourgmestres et les consuls de Vilnius avaient reçu de Sigismond Auguste le droit de légiférer dans le domaine des corporations. Voir *ACW*, n° 40, p. 46-48.

⁹³ W. Łuksza, « W sprawie prawosławnych bractw miodowych w Wilnie », *Ateneum wileńskie*, 13/2 (1938), p. 288-290 ; C. C. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, Annexe I, p. 290-292.

⁹⁴ *AVAK*, t. 10, n° 3-4, p. 14-15 ; *AS*, t. 6, n° 36, p. 50.

⁹⁵ C. C. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, p. 68, 70-71, 285.

dernière, déjà évoquée, établie à Rasų⁹⁶. Malgré leurs caractéristiques et leurs statuts propres, toutes paraissaient dépendre plus ou moins directement de la cathédrale de la Très-Sainte-Vierge. La confrérie des bourgmestres et des consuls était ainsi rattachée à cette église et exerçait une sorte de tutelle sur l'église Saint-Georges de Rasų, également lieu de culte de l'association locale des bonnetiers⁹⁷. À son tour, la confrérie des marchands affectait une partie de ses revenus à l'hospice dépendant de la cathédrale orthodoxe⁹⁸. Pour cette raison, Józef Morzy estimait qu'il était plus exact de parler de plusieurs composantes d'une même confrérie⁹⁹, parmi lesquelles trois (bourgmestres, consuls et marchands) réunissaient les élites orthodoxes de la cité et cinq autres les représentants du monde de l'artisanat (pelletiers, tanneurs, cordonniers, tailleurs et bonnetiers)¹⁰⁰. Cette perception ne fait pourtant que déplacer le débat et laisse plusieurs interrogations en suspens. En particulier, il paraît difficile de réduire la confrérie de la Très-Sainte-Vierge à une simple association paroissiale du cœur de la ville¹⁰¹. Comment expliquer dans ce cas le rattachement à cette église cathédrale de la confrérie du faubourg de Rasų, qui disposait de son propre lieu de culte. D'autre part, dans la redevance en cire dont devaient s'acquitter en 1580 les quatre confréries ruthènes, il apparaît qu'elles étaient chargées non seulement de l'ancienne cathédrale mais également de sept autres lieux de culte orthodoxes, établis dans la partie ruthène de la cité¹⁰². Cette dispersion étonne paradoxalement à la fois par son étendue et par son caractère partiel. La liste oublie ainsi plusieurs églises, y compris celle de Rasų, propre à la confrérie des bonnetiers. De la même manière, quelle place faut-il accorder à l'église orthodoxe Saint-Jean pourvue en subsides par les cordonniers depuis au moins 1575 et totalement absente de ces mentions ? Cela rend nécessaire d'affiner la typologie proposée dans chacune des deux hypothèses évoquées ci-dessus.

⁹⁶ Il est intéressant de remarquer néanmoins que les statuts des ces quatre organisations avaient été revus en 1582, peu avant la fondation de la grande confrérie de la Sainte-Trinité. Voir *ACW*, n° 66, 68, p. 86-95 ; *ZDDA*, P. 2, n° 1, p. 1-3 ; *AZR*, t. 3, n° 131, p. 269-272.

⁹⁷ *AS*, t. 6, n° 5, p. 14.

⁹⁸ *AZR*, t. 3, n° 131, p. 269.

⁹⁹ Józef Morzy reliait trop hâtivement cette association au monastère de la Trinité au lieu de l'église cathédrale. La confusion provient sans doute d'une transposition sur la période antérieure des litiges des années 1610, au sujet de l'affectation des revenus desdites confréries au monastère et à la confrérie – devenue uniате – de la Trinité. *ZZDA*, P. 2, n° 23-24, 26, p. 56-58, 60-61.

¹⁰⁰ J. Morzy, *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁰¹ Il est toutefois possible qu'au début du XVI^e siècle, la première forme de cette organisation était un regroupement de paroissiens orthodoxes vivant auprès du sanctuaire. Elle est connue pour avoir reçu une *antimense* portative du patriarche constantinopolitain afin que ses membres puissent assister aux services divins lors des déplacements dans les contrées « polonaises, allemandes et autres ». Cette indication laisse entendre qu'une grande partie des confrères était formée par l'élite commerçante de Vilnius. *AZR*, t. 2, n° 55, p. 66-67 ; C. C. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, p. 60.

¹⁰² *AS*, t. 6, n° 36, p. 50 : les églises Saint-Sauveur, Saint-Nicolas, Résurrection, Saints-Pierre-et-Paul, Intercession, Nativité et l'église monastique de la Sainte-Trinité.

Tout d'abord, commençons par la vision trop englobante de Józef Morzy qui rattache un peu abusivement les cordonniers et les tailleurs aux confréries ruthènes d'hydromel. En effet, ceux-ci devaient disposer de leur propre réseau de sociabilité et, même s'ils pouvaient avoir des contacts étroits avec les membres de l'association rassemblée autour de l'église de la Très-Sainte-Vierge, aucun statut particulier ne formalisait ces rapports. La même remarque pourrait être aussi valable pour les tailleurs ruthènes, moins bien connus. De plus, il faut admettre que malgré la proximité entre les quatre confréries d'hydromel mentionnées, chacune disposait d'une autonomie réelle dans ses comptes et son organisation, avec ses propres Anciens choisis par les autres membres. La preuve en est fournie par une source plus tardive qui dévoile les registres distincts du volume d'hydromel, produit par trois des quatre confréries entre 1611 et 1614¹⁰³. D'ailleurs, l'importance des volumes mentionnés, qui au total s'élevaient à 7 523 chaudrons [*miednice*] et 8 pots [*korce*] pour cette période, laisse entrevoir l'ampleur de l'activité de ces institutions¹⁰⁴.

Ensuite, comme le souligne l'analyse de Svetlana Lukašova, le terme même de « confrérie d'hydromel » n'est qu'une convention qui renvoie non à la nature mais à l'activité de l'association formée autour de la production, la consommation et la vente de la boisson. Il s'agissait donc d'un privilège que le prince ou la municipalité pouvaient accorder aussi bien à une confrérie de métier qu'à toute autre organisation citadine, pourvue de fonctions caritatives et cultuelles¹⁰⁵. Les quatre confréries ruthènes de Vilnius, dotées de tels droits, étaient donc les représentantes des principales organisations laïques de la cité, mais ne correspondaient probablement pas à une liste exhaustive des associations existantes.

Pour résumer, les données précédentes conduisent à formuler deux nouvelles hypothèses. Dans le premier cas, la cathédrale orthodoxe pourrait être considérée comme le sanctuaire des quatre principales confréries orthodoxes de la ville, qui s'occupaient de leurs espaces respectifs, expliquant la répartition géographique des subsides. Toutefois, cela ne résout pas la question de la confrérie de Rasų et de son rapport avec la ville *intra muros*. La seconde possibilité – bien plus plausible – serait donc de voir dans cette confédération quadripartite de confréries une sorte de fonds commun, rassemblé autour de l'église principale de Vilnius, par les représentants des différentes branches de la communauté ruthène (magistrats municipaux, commerçants, artisans et habitants des faubourgs). Le cœur originel

¹⁰³ AS, t. 10, n° 9, p. 234.

¹⁰⁴ Cette valeur représente un volume avoisinant les 255 000 litres de boisson. La production avait été facilitée par le privilège datant de Sigismond I^{er}, confirmé par les souverains successifs, qui libérait les confréries d'hydromel de Vilnius du paiement de l'impôt sur les boissons. AVAK, t. 10, n° 3, p. 12-13 ; ACW, n° 85-86, p. 106.

¹⁰⁵ С. С. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, p. 74.

de cette institution plurielle avait sans doute été constitué par les magistrats et les marchands, insérés dans les mêmes réseaux familiaux de sociabilité¹⁰⁶. Leur capacité financière et le prestige tiré du sanctuaire comme du statut personnel des membres ont vraisemblablement abouti à un élargissement de leur activité aux autres églises et territoires de la ville ruthène. Leur intervention était d'autant plus bienvenue que les grands incendies de 1513 et de 1557 avaient détruit plusieurs lieux de culte ruthènes, construits encore largement en bois. Devant l'exemple donné par les élites économiques de la cité, les autres organisations, avec une forte composante orthodoxe et des moyens suffisants, auraient rejoint leurs rangs. Les tanneurs se seraient ainsi rapprochés des marchands. Pareillement, les pelletiers ainsi que les bonnetiers, tout en gardant leurs structures propres et déjà anciennes, auraient intégré à leur tour cet ensemble informel. Les liens tissés par ces quatre confréries apparaissent donc comme une étape précoce d'une sorte de grande confrérie urbaine qu'il serait sans doute préférable de décrire moins comme une association orthodoxe que comme celle des habitants de la partie ruthène de la ville. La prééminence du caractère civique sur l'aspect confessionnel s'observe d'ailleurs dans les textes statutaires qui prévoient le cas – aussi exceptionnel soit-il – de conflits entre confrères de rite grec et latin et, par là, la possibilité d'un recrutement biconfessionnel¹⁰⁷. Ici, la fonction caritative l'emportait donc sur la pratique cultuelle stricte.

Le regroupement formé autour de l'église cathédrale se dessine néanmoins comme un phénomène tardif, apparu à la charnière des années 1570-1580. Les plus anciens documents conservés qui mentionnent côte à côte les quatre confréries et leurs contributions à l'entretien des différentes églises datent de cette période¹⁰⁸. En 1582, chacune d'entre elles put voir la confirmation ou la reconnaissance de ses statuts par Étienne Báthory¹⁰⁹. Ces démarches conjointes, accomplies simultanément par les quatre associations, laissent supposer qu'une nouvelle structure était en train de naître et qu'elle avait besoin de faire confirmer ses privilèges fiscaux, destinés à assurer les revenus nécessaires à son activité. Sans en avoir une preuve archivistique formelle, cette situation apparaît comme une étape précoce du mouvement qui fut à l'origine des confréries religieuses de la fin du XVI^e siècle, avec un

¹⁰⁶ Les premiers statuts de la confrérie des marchands montrent d'ailleurs clairement qu'elle existait bien avant la date du privilège. *AZR*, t. 3, n° 131, p. 269.

¹⁰⁷ С. С. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, p. 59. *AZR*, t. 3, n° 131, p. 269 ; *ACW*, n° 19, p. 25. Seule la confrérie des bonnetiers de Raşu indiquait clairement que tous ses membres étaient de confession orthodoxe (*ACW*, n° 68, p. 94). Toutefois, ce critère n'était pas posé explicitement comme une condition au recrutement.

¹⁰⁸ *AS*, t. 6, n° 36, p. 50 ; *AVAK*, t. 10, n° 3, p. 12-13.

¹⁰⁹ Voir *supra*. Il est intéressant de remarquer néanmoins que les statuts des ces quatre organisations avaient été revus en 1582, peu avant la fondation de la grande confrérie de la Sainte-Trinité. Voir *ACW*, n° 66, 68, p. 86-95 ; *ZDDA*, P. 2, n° 1, p. 1-3 ; *AZR*, t. 3, n° 131, p. 269-272 ». Leur fondation doit donc être placée à une période plus ancienne.

caractère confessionnel bien plus prononcé. En effet, le sentiment tourné vers le soutien de la communauté ruthène trouva son expression deux ans plus tard, avec l'association autonome de tous les fidèles orthodoxes de la ville, et au-delà, autour du monastère de la Trinité.

Si les confréries déjà existantes ne réussirent pas à assumer cette transformation, c'est que leurs structures et leur implication dans le monde socio-professionnel – très hétérogène dans la capitale de la grande-principauté – empêchait une action religieuse exclusive, tournée vers les fidèles d'une seule Église. Leurs membres furent donc amenés à construire un autre type d'organisation, plus adapté à leurs objectifs. Pour autant, les anciennes structures sont restées en place, comme formes parallèles de sociabilité, et servirent même d'assise financière au nouvel élan de la communauté ruthène¹¹⁰.

III) Des villes à la campagne

La situation et le statut particulier de Vilnius, avec ses 15 000 habitants vers 1579, conduisent inéluctablement à interroger les processus en cours dans les espaces environnants¹¹¹. Cela est indispensable pour saisir si les processus observés à l'intérieur de ce centre urbain relèvent de l'exception ou traduisent, de manière plus contrastée, les phénomènes communs à d'autres parties de ce territoire, marqué par l'enchevêtrement religieux.

1) L'urbanisation de la Lituanie occidentale

S'interroger sur la place des villes dans l'espace lituanien vise moins à mesurer l'étendue d'un modèle culturel uniforme qu'à mettre en évidence l'existence de cadres juridiques semblables, destinés à réguler les relations internes des communautés. En raison du poids de nombreux facteurs locaux, il serait en effet vain de vouloir transposer directement les observations faites à Vilnius sur les autres villes de la grande-principauté. Pour autant, ces dernières partageaient plusieurs caractéristiques communes, telles que la présence des corporations d'artisans, l'autonomie accordée aux principales localités du droit de Magdebourg pour l'organisation des pouvoirs municipaux et, enfin, la mixité confessionnelle

¹¹⁰ Voir *infra* chapitre n° 6.

¹¹¹ Voir P. Mrozowski, « Cracovie-Vilnius-Varsovie : trois capitales de l'État polono-lituanien au XVI^e siècle » dans *Les capitales de la Renaissance*, J.-M. Le Gall (éd.), Rennes, PUR, 2011, p. 107-108.

des habitants, dans des proportions variées¹¹². Elles devaient donc répondre à des défis analogues – d'ordre administratif, économique ou religieux – et, pour ce faire, disposaient d'un choix de moyens similaire, même si les solutions finalement adoptées étaient propres à chacun des cas particuliers.

Malheureusement, l'image du réseau urbain lituanien se présente souvent sous une forme incomplète ou imprécise, car celui-ci demeure encore insuffisamment étudié. Toutefois, les données déjà rassemblées montrent clairement que la grande-principauté se caractérisait par une couverture relativement lâche de petits centres locaux¹¹³. En suivant son évolution, des origines jusqu'aux années 1670, Stanisław Alexandrowicz a pu noter que sa croissance a été la plus forte dans le dernier quart du XVI^e siècle, avec l'apparition de 271 localités urbaines nouvelles durant cette courte période¹¹⁴. Ce parallélisme chronologique avec les transformations socio-religieuses en cours, dans les communautés catholiques, calvinistes et orthodoxes de Lituanie, indique que les années qui ont précédé l'Union de Brest ont vu d'importants changements non seulement dans les consciences religieuses mais également dans les cadres traditionnels visibles qui marquaient le quotidien d'une partie des fidèles.

Néanmoins, ce dynamisme n'efface pas les importantes disparités locales et, à une plus petite échelle, le très fort contraste avec certaines contrées de l'Europe occidentale, comme les Provinces-Unies ou les États italiens

¹¹² Vers 1650, 96 villes du territoire lituanien possédaient le privilège du droit de Magdebourg qui les autorisait, notamment, à avoir une municipalité et une juridiction propres. Voir A. Доўнар, « Магдэбуржскае права » dans *VKLe*, t. 2, p. 241-243.

¹¹³ En dehors de quelques études générales, se distinguent notamment les travaux de Stanisław Alexandrowicz, même s'il s'est intéressé plus particulièrement au territoire de la Podlachie. Voir S. Alexandrowicz, « Powstanie i rozwój miast województwa podlaskiego (XV w.-I poł. XVII w.) », *Acta Baltico-Slavica*, 1 (1964), p. 137-156 ; *Id.*, « Zaludnienie miasteczek Litwy i Białorusi w XVI i pierwszej połowie XVII wieku », *Roczniki Dziejów Społeczno-Gospodarczych*, 27 (1965), p. 35-65 ; *Id.*, « Miasta Białorusi w XVI i pierwszej połowie XVII wieku », *Kwartalnik Historyczny*, 75/2 (1968), p. 411-420 ; *Id.*, « Geneza i rozwój sieci miasteczek Białorusi i Litwy do połowy XVII w. », *Acta Baltico-Slavica*, 7 (1970), p. 47-108 ; *Id.*, « Powstanie sieci miejskiej Podlasia na tle wczesnych procesów urbanizacyjnych w Wielkim Księstwie Litewskim », *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 28/3 (1980), p. 413-428 ; *Id.*, « Gospodarcze, prawne i etniczne osobliwości sieci miejskiej ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVII w. » dans *Miasto i kultura ludowa w dziejach Białorusi, Litwy, Polski i Ukrainy*, J. Wyrozumskiego (éd.), Cracovie, MCK, 1996, p. 61-86. L'auteur estimait que jusqu'au début du XVI^e siècle, l'ensemble de l'espace lituanien comptait près de soixante-seize villes et bourgades. Ensuite le réseau aurait connu une croissance spectaculaire pour atteindre vers le milieu du XVII^e siècle le nombre de 808 localités de type urbain. Henryk Samsonowicz propose même de revoir cette estimation à la hausse, avec 920 villes et bourgades : M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław, Ossolineum, 1986, p. 351. Pour l'espace correspondant à l'actuel Belarus', il est utile de se reporter à A. П. Грицкевич, *Частновладельческие города Белоруссии в XVI - XVIII вв. (социально-экономическое исследование истории городов)*, Minsk, Наука и техника, 1975 ; З. Ю. Копыцкий, *Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI первой половине XVII вв.*, Minsk, Наука и техника, 1975.

¹¹⁴ S. Alexandrowicz, « Powstanie sieci miejskiej... », p. 417.

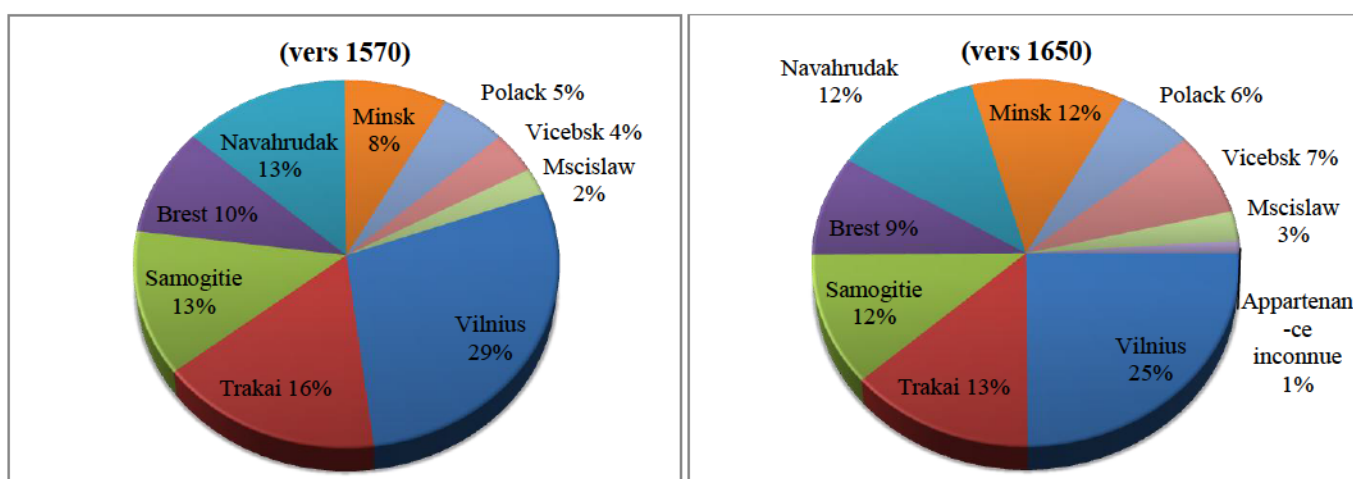
Tab. 1 : Réseau urbain de la grande-principauté de Lituanie (1570-1650)¹¹⁵

Voïvodie	Nb. de localités urbaines		Croissance	Moyenne de km ² par localité	
	vers 1570	vers 1650		vers 1570	vers 1650
Vilnius	108	201	+ 86 %	409	220
Trakai	62	109	+ 76 %	502	286
Samogitie	48	93	+ 94 %	485	250
Brest	36	72	+ 100 %	1128	564
Navahrudak	50	96	+ 92 %	664	346
Minsk	31	98	+ 200 %	1790	566
Polack	20	49	+ 145 %	1087	444
Vicebsk	14 ^b	60 ^b	+ 301 %	1757 ^b	410 ^b
Mscislaw	9 ^b	21 ^b	+ 133 %	2511 ^b	1076 ^b
Appartenance inconnue	-	9	-	-	-
Total	378	808 ^a			

^a : ce total n'inclut pas la voïvodie de Smolensk.

^b : Les valeurs proposées par Cezary Kuklo à partir des estimations de Stanisław Alexandrowicz, (« Powstanie sieci miejskiej... », p. 419) rattachent abusivement le territoire de Mahilew, non pas à la voïvodie de Vicebsk, mais à celle de Mscislaw, faisant passer sa superficie totale de 8 900 à 22 600 km².

Fig. 1: Répartition des localités urbaines de la grande-principauté de Lituanie par voïvodie¹¹⁶



¹¹⁵ D'après les données présentées dans C. Kuklo, *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej*, Varsovie, DiG, 2009, p. 232.

¹¹⁶ Données établies à partir du nombre des localités urbaines présentées dans le tableau n° 1.

L'analyse du tableau n° 1 et de la figure n° 1 révèle en effet que, vers 1570, l'étendue territoriale moyenne par localité pouvait varier de 409 km² à 2511 km², entre les régions de la Lituanie historique et les marges orientales de grande-principauté. Le réseau urbain le plus dense se trouvait donc dans sa partie occidentale, formée par la voïvodie de Vilnius, celle de Trakai et la principauté de Samogitie. Parallèlement, même si la croissance du nombre des villes et des bourgades y a été rapide durant cette période, elle a été moins spectaculaire qu'ailleurs. Ainsi, alors qu'en 1650 la région de Vilnius concentrait encore plus du quart des bourgades lituaniennes, la part de Trakai s'était fortement rapprochée de celles occupées par les voïvodies centrales de la grande-principauté, et notamment la province de Minsk. Néanmoins, les espaces occidentaux continuaient à se distinguer par une densité plus forte du réseau urbain et rejoignaient les valeurs observées dans les anciens territoires de la Couronne un demi-siècle auparavant¹¹⁷.

Ces chiffres restent toutefois peu significatifs, à moins de les compléter avec les informations démographiques, relatives à la population urbaine. Vouloir donner des valeurs absolues, en nombre d'habitants, amène ici à se heurter à des obstacles souvent insolubles. En effet, la seule unité relativement fiable que nous possédons provient des registres des foyages (*podymne*) qui ont été rédigés à partir 1629 dans la Couronne, suite aux transformations du système fiscal et l'adoption du foyage par la Diète. Ce nouvel impôt n'a été étendu à la Lituanie qu'à partir de 1649, avec un taux d'un demi-zloty par feu¹¹⁸. Par conséquent, s'il est possible de disposer de données sérielles pour le milieu du XVII^e siècle, l'étude des périodes précédentes doit faire une part bien plus importante aux hypothèses et aux approximations.

Une difficulté supplémentaire provient de la traduction de ces chiffres en estimations du nombre réel d'habitants. La valeur du feu est encore loin de faire l'unanimité parmi les historiens. Communément, l'on retient un coefficient de 7 ou 8 individus par feu, d'après les calculs faits pour la population rurale de la seconde moitié du XVIII^e siècle¹¹⁹. Il est toutefois incontestable que l'utilisation de ce ratio pour les populations urbaines du XVI^e siècle ne peut se faire sans ajustements. Pour toutes ces raisons, nous ne proposerons que des évaluations en nombre de feux, laissant au lecteur le soin de faire les éventuelles conversions. Ainsi, vers les années 1650 – à la veille de la conquête des troupes moscovites et suédoises – Antanas Tyla estime que l'ensemble de l'espace lituanien comptait 530 179 feux répartis de la façon suivante :

¹¹⁷ Voir C. Kuklo, *op. cit.*, p. 231. Vers 1600, la densité moyenne du réseau urbain s'élevait à 219 km² par localité en Grande-Pologne, à 247 km² en Petite-Pologne et à 319 km² en Mazovie.

¹¹⁸ A. Tyla, « Rola podymnego w strukturze dochodów skarbu ziemskiego Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1649-1667 » dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Kriegseisen, A. Rachuba (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 175-189.

¹¹⁹ C. Kuklo, *op. cit.*, p. 86.

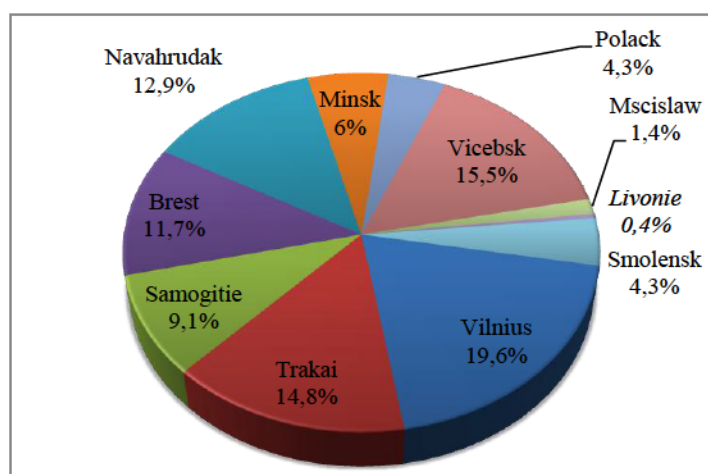
Tab. 2: *Population de la grande-principauté de Lituanie vers 1650*¹²⁰

Voïvodie	Nb. de feux
Vilnius	103 991 ^a
Trakai	78 671
Samogitie	48 490
Brest	62 348
Navahrudak	68 174
Minsk	31 754
Polack	22 676
Vicebsk	81 945
Mscislaw	7 382
<i>Livonie</i> ^b	2 170
Smolensk	22 578
Total	530 179

^a : Ce chiffre comprend les feux relevés sur les domaines de l'évêché de Vilnius (26452 feux).

^b : La voïvodie de Livonie, formée en 1620, constituait un territoire autonome, sous la tutelle commune de la Couronne et de la grande-principauté de Lituanie.

Fig. 2 : *Répartition de la population de la grande-principauté de Lituanie par voïvodie, vers 1650*
(d'après les registres des fouages)



¹²⁰ D'après A. Tyla, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės izdas per dvidešimtmetį karą (1648-1667)*, Vilnius, Mokslo ir enciclopedijų leidybos centras, 2010, p. 330-331.

Ces données peuvent servir à estimer la densité de population moyenne pour les différentes régions lituaniennes :

Tab. 3: *Densité de population de la grande-principauté de Lituanie vers 1650*¹²¹

Voïvodie	Population (feux)	Superficie (km ²)	Densité de population (feux/km ²)
Vilnius	103 991	44 200	2,35
Trakai	78 671	31 150	2,53
Samogitie	48 490	23 300	2,08
Brest	62 348	40 600	1,54
Navahrudak	68 174	33 200	2,05
Minsk	31 754	55 500	0,57
Polack	22 676	21 750	1,04
Vicebsk	81 945	38 500	2,13
Mscislaw	7 382	8 900	0,83
<i>Livonie</i>	<i>2 170</i>	<i>12 000</i>	<i>0,18</i>
Smolensk	22 578	58 750 ^a	0,50
Total	530 179	367 850	1,44

^a : Certains territoires orientaux de la voïvodie ont été rétrocédés à la Moscovie en 1634¹²².

D'après le tableau n° 3, les voïvodies de Trakai et de Vilnius s'imposaient ainsi comme les principaux foyers de peuplement de la grande-principauté, avec plus du tiers de la population totale, pour à peine un cinquième du territoire¹²³. Ensuite, la densité de

¹²¹ Les superficies des voïvodies ont été établies à partir des données de J. Morzy, *Kryzys demograficzny na Litwie i Białorusi w II połowie XVII wieku*, Poznań, 1965, tableau n° 15 ; Z. Kiaupa, J. Kiaupienė, A. Kuncevičius, *Historia Litwy : od czasów najdawniejszych do 1795 roku*, Varsovie, PWN, 2007, p. 171 ; A. Rachuba, S. Dumin (éd.), *Metryka Litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo smoleńskie 1650 r.*, Varsovie, DiG, 2009, p. 4. La superficie de la voïvodie de Mscislaw donnée par Józef Morzy (11 505 km²) a été révisée grâce à la carte de Mikhaïl Fedaravič Spiridonaw, publiée dans : П. Казанецкі, В. Мікалаевіч (éd.), *Гістарычны атлас Беларусі*, t. 1 : *Беларусь ад старажытных часоў да канца XVIII ст.*, Minsk/Varsovie, Усходнееўрапейскі дэмаграфічны цэнтр/Беларускі гістарычны агляд, 2008, p. 76-77.

¹²² В. Насевіч, « Тэрыторыя, адміністрацыйны падзел » dans *VKLe*, t. 1, p. 39.

¹²³ Selon Jerzy Ochmański, la population de la « Lituanie historique » correspondante à la plus grande partie des voïvodies de Trakai et de Vilnius ainsi qu'à la Samogitie devait s'élever vers 1528 à plus de 750 000 habitants Voir J. Ochmański, *Historia Litwy*, Wrocław-Varsovie-Cracovie, Ossolineum, 1990, p. 94. L'évaluation de la part de la population ruthène a fait l'objet de nombreux débats depuis plus d'un siècle, dont les principaux acteurs furent Fryderyk Papée, Jan Jakubowski, Henryk Lowmiański, Władysław Wielhorski, Jerzy Ochmański, ou Władysław Pociecha. Pour l'ensemble de la grande-principauté les chiffres proposés se situaient ainsi entre 50 % et 75 % du nombre total d'habitants. Toutefois, ces chiffres s'appuient en grande partie sur des spéculations, car il n'existe pas de registres complets pour l'ensemble de la population. Seule la noblesse peut-être étudiée de manière quelque peu précise, grâce aux registres de l'ost des années 1528-1529. En reprenant les résultats des recherches antérieures, Marzena Liedke évaluée à environ 40 % le nombre des familles

l'habitat baissait progressivement en se rapprochant des zones frontalières, tout particulièrement, aux abords des marges orientales de la Lituanie. La seule exception était la voïvodie de Vicebsk dont la densité avoisinait celle des régions occidentales¹²⁴. Une telle situation pouvait s'expliquer partiellement par l'importance politique de l'ancienne principauté de Vicebsk, sa position durable comme zone frontalière face à l'État moscovite, mais également la présence du grand axe économique, formé par le Dniepr. Plus généralement, et malgré les différences locales observées, les densités lituaniennes restaient en somme très faibles à l'échelle de l'ensemble de l'Europe, avec une valeur moyenne qui ne dépassait pas 10 hab./km², même si l'on accepte de retenir le coefficient de sept individus par feu¹²⁵.

L'aperçu global des principales caractéristiques de ce territoire serait incomplet si l'on oubliait de se tourner vers les personnes elles-mêmes qui l'habitaient. Grâce aux relevés de feux urbains rassemblés et traités par Józef Morzy, il devient possible de proposer un ordre de grandeur pour le taux d'urbanisation de chacune des différentes zones considérées¹²⁶. Les cadres du réseau urbain (tableau n° 1) ne disent rien en effet de la taille des villes et donc de la part que leurs habitants occupaient dans la population de leur voïvodie.

Tab. 4 : *aux d'urbanisation de la grande-principauté de Lituanie (vers 1650)*

Voïvodie	Nb. de feux total	Nb. de feux urbains ^a	Nb. de localités urbaines	Taille moyenne des localités (en feux)	Taux d'urbanisation vers 1650	Taux d'urbanisation vers 1570 (estimation) ^b
Vilnius	103 991	10 611	201	53	10,20 %	5,48 %
Trakai	78 671	11 662	109	107	14,82 %	8,43 %
Samogitie	48 490	6 868	93	74	14,16 %	7,31 %
Brest	62 348	9 726	72	135	15,60 %	7,80 %

« ruthènes » parmi l'ensemble des familles nobles, établies sur le territoire lituanien vers le milieu du XVI^e siècle. Voir M. Liedke, *Od prawosławia do katolicyzmu : ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych*, Białystok, Uniwersytet w Białymstoku, 2004, p. 31-34.

¹²⁴ Il paraît intéressant de constater qu'après Vilnius, Vicebsk est devenue la seconde région où le conflit entre les orthodoxes et l'Église uniate a été le plus visible. Elle s'est fait ainsi remarquer par l'assassinat de l'archevêque gréco-catholique Jozafat Kuncewicz, qui a eu lieu dans la ville le 12 novembre 1623.

¹²⁵ Ce chiffre est généralement retenu pour la voïvodie de Vilnius, du milieu du XVI^e siècle : *VKLe*, t. 1, p. 56. À titre de comparaison, vers 1650, la densité moyenne du royaume de France devait s'élever à environ 36-38 hab./km² (voir J. Dupâquier (dir.), *Histoire de la population française*, t. 2 : *De la Renaissance à 1789*, Paris, PUF, 1991, p. 60, 76). La situation lituanienne pouvait donc être comparée à celle des régions balkaniques de l'empire ottoman ou à celle du royaume d'Écosse.

¹²⁶ J. Morzy, *Kryzys demograficzny...*, tableau n° 47.

Navahrudak	68 174	9 988	96	104	14,65 %	7,63 %
Minsk	31 754	4 264	98	44	13,43 %	4,25 %
Polack	22676	3620	49	74	15,96 %	6,52 %
Vicebsk	81945	11645	60	194	14,21 %	3,32 %
Mscislaw	7382	1376	21	66	18,64 %	7,99 %

^a : Józef Morzy précise que les relevés des foyers de 1649-1650 étaient sans doute incomplets. Ainsi, comme pour l'estimation totale, il faudrait peut-être augmenter le nombre de feux urbains de 15-20 %. Ce même coefficient pourrait donc être appliqué aux taux d'urbanisations proposés.

^b : Valeurs calculées en affectant de manière rétroactive le taux d'urbanisation de 1650 du taux de croissance du réseau urbain entre 1570 et 1650 (cf. tab. 1).

L'analyse de tableau n°4 apporte plusieurs constats originaux par rapport aux tendances déjà remarquées, même si l'exactitude toute relative des données dont nous disposons impose de ne les utiliser que comme indicateur des ordres de grandeur. En effet, les variations spatiales du taux d'urbanisation paraissent beaucoup moins amples que celles observées pour les paramètres précédents. D'autre part, les zones les plus peuplées se distinguent par une urbanisation tout aussi modérée que les régions voisines, voire se retrouvent à la dernière place, comme dans le cas de la voïvodie de Vilnius. Cette situation amène donc à une série de conclusions dont l'importance n'est pas négligeable pour la répartition des fidèles et la reconstruction du réseau paroissial en place. Tout d'abord, la faible variation des taux d'urbanisation calculés pour 1650 semble indiquer que le ratio entre les populations urbaine et rurale était assez stable sur la majorité du territoire lituanien et que les contrastes dans la densité du réseau urbain – allant du simple au quintuple (voir tableau n° 1) – correspondaient généralement aux différences démographiques entre les voïvodies. Bien plus, les taux faibles dans les régions les plus peuplées montraient que le phénomène d'urbanisation était souvent en retard par rapport à la croissance démographique d'ensemble qui se reportait donc davantage sur la campagne.

En revanche, les disparités importantes dans la taille moyenne des localités posent la question de la nature de ces implantations de type urbain. Si celles-ci avaient en commun la présence d'un certain nombre de pouvoirs locaux et de structures économiques et professionnelles, la part des différences perceptibles entre leurs communautés et la campagne environnante paraît avoir varié d'une région à une autre. Alors que les réseaux urbains des voïvodies de Trakai, Vicebsk, Brest et Navahrudak étaient constitués de villes de plus d'une centaine de feux (et donc supérieurs à 500 habitants), ceux de Minsk, Polack, Mscislaw et Vilnius – exception faite de sa capitale – ainsi que celui de la principauté de Samogitie, étaient formés de petits bourgs de quelques centaines de personnes. Ici, les paysans et les populations dites « urbaines » devaient être davantage mêlés les uns aux autres, non seulement par la proximité géographique mais également dans leur mode de vie

quotidien¹²⁷. Inversement, les plus grandes villes lituaniennes se démarquaient par une vitalité socio-religieuse particulière, qui en faisait de véritables tribunes des initiatives et des résistances propres aux évolutions confessionnelles de la fin du XVI^e siècle. Ainsi, Mahylew – la seconde ville de Lituanie avec ses 11 000 habitants au début des années 1600 – s’imposa après Vilnius comme un centre des controverses, avec ici une prééminence reconnue au parti orthodoxe¹²⁸.

De même, la répartition plus inégale des taux d’urbanisation en 1570 – proposée ici à titre d’hypothèse – pourrait être vue comme le reflet d’une époque où le maillage urbain lituanien, encore très lâche, reprenait en grande partie les héritages médiévaux. Pour cette raison, une place plus importante y revenait aux anciens centres locaux, formés par les principautés ruthènes (Navahrudak, Mscislaw, Polack) et les foyers d’implantation des populations lituaniennes (Samogitie, Trakai). La position particulière de la voïvodie de Vilnius pourrait s’expliquer par le contraste entre la capitale et son espace environnant, toujours présent en 1650. La cité aurait ainsi polarisé le processus d’urbanisation de la voïvodie, laissant aux localités voisines le statut de bourgades de taille modeste. Cette remarque met d’ailleurs en avant la place des limites administratives dans les phénomènes démographiques puisque la voïvodie de Trakai, dont la capitale était distante d’à peine une vingtaine de kilomètres de Vilnius, semblait connaître une situation bien différente.

2) La propriété de la terre

De nombreuses particularités se remarquent également dans la répartition de la propriété de la terre, qui pouvait influencer sur le statut et les libertés religieuses des dépendants. Le tableau n° 5 témoigne à son tour d’une différence notoire entre les deux voïvodies. Alors que la propriété de la noblesse était largement majoritaire dans celle de Vilnius, à Trakai la plus grande partie des dépendants (57,7 %) était rattachée à la propriété princière, avec plus du quart des contribuable répartis sur les domaines directement affectés au trésor curial (28,2 %). En revanche, Vilnius se distinguait par une part importante de la propriété ecclésiastique (10,2 %), tandis que la moyenne de l’ensemble de la grande principauté s’élevait à 6,1 %¹²⁹. Cette

¹²⁷ Cet aspect a été encore peu analysé dans les travaux d’historiens. Le problème a toutefois été soulevé dans J. Ochmański, « W kwestii agrarnego charakteru miast Wielkiego Księstwa Litewskiego » dans *Studia Historica w 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, A. Gieysztor et alii (éd.), Varsovie, PWN, 1958, p. 279-294.

¹²⁸ Voir les différentes contributions dans I. А Пушкін., В. В. Юдзін (éd.), *Гісторыя Магілева: мінулае і сучаснасць: Зб. навук. прац удзельнікаў Трэцяй Міжнар. навук. канф. « Гісторыя Магілева: мінулае і сучаснасць », 22-23 мая 2003 г., 2 т., Mahilew, Магілёўс. дзярж. ун-т харчавання, 2003.*

¹²⁹ *Ibidem*. Cette répartition a connu une certaine stabilité puisqu’elle était encore partiellement valable vers 1772. Voir B. Szady, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych*, Lublin, 2003, p. 89-102.

caractéristique se retrouvait tout autant dans les autres circonscriptions qui accueillait un siège diocésain (Samogitie, Smolensk)¹³⁰. Néanmoins, elle pose la question du rapport entre les propriétaires fonciers et leurs dépendants issus d'une confession différente de la leur, en raison du droit de patronage associé à la possession de la terre. L'interrogation devient d'autant plus intéressante quand le rôle des premiers revenait à un prélat latin ou à l'un de ses représentants. Plus généralement, de telles disparités laissent voir que le droit de patronage des élites locales – laïques ou religieuses – sur leurs dépendants avait un impact bien plus important dans la voïvodie de Vilnius que dans celle de Trakai, dominée par le patronage princier, plus lointain et considéré par là comme plus souple. Ce constat amène au problème de l'application de la liberté religieuse en fonction des territoires, qui sera l'objet d'une analyse particulière¹³¹.

Tab. 5 : Propriété de la terre et dépendants dans les voïvodies de Vilnius et de Trakai vers 1650¹³²

Voïvodie	Feux nobiliaires	Feux assujettis au quart ^a	Feux de la <i>mense princière</i> ^b	Feux princiers du droit de Magdebourg	Feux ecclésiastiques (clergé latin)	Total
Vilnius	61,7 %	23 %	-	5,1 %	10,2 %	100 %
Trakai	39,6 %	24,9 %	28,2 %	4,6 %	2,7 %	100 %

^a : Le quart (*kwarta*) était une redevance payée par les représentants du prince sur son domaine et correspondait au cinquième du revenu total du territoire.

^b : Territoires particuliers du domaine du prince (*ekonomie* ou *dobra stolowe*), dont les revenus étaient destinés à l'entretien de sa maison et de sa cour.

Pour le moment, une autre observation suscite l'étonnement : la quasi-absence du clergé ruthène de ces recensements, comme s'il se trouvait à l'écart des échanges économiques et des questions foncières de ce territoire. Les diverses études ponctuelles invalident bien entendu une telle hypothèse, montrant que l'Église ruthène recevait des legs et des donations variés et que les hiérarques – évêques et supérieurs des monastères – disposaient souvent d'un nombre important de domaines¹³³.

¹³⁰ A. Rachuba, S. Dumin (éd.), *Metryka Litewska...*, p. 17, 25, 36-37. En 1650, le registre des fouages fait état de 2 370 feux pour l'évêché et le chapitre latins de Smolensk et de 725 feux pour l'évêché uniats.

¹³¹ Voir *infra* Chapitre 1.

¹³² Données reprises de J. Morzy, *Kryzys...*, tableau n° 51.

¹³³ La question reste encore peu travaillée en détail. Voir les études déjà anciennes de Mikhail F. Vladimirkij-Budanov : « Церковныя имущества в юго-западной России XVI века » dans *AJuZR*, P. 8, t. 4, p. 3-224 et d'Anton S. Budilovič, *Порядок образования недвижимой собственности церковной в Западной России*, Varsovie, Типография Варшавского учебного округа, 1892. Pour les problématiques propres à l'espace lituanien du XVI^e siècle voir l'article K. Chodyncki, « Geneza równouprawnienia schyzmatyków w W. Ks. Litewskim », *Przegląd historyczny*, 22 (1919-1920), p. 54-135.

Les Ruthènes, définis avant tout par les marqueurs visibles de leurs pratiques religieuses, marquaient profondément le territoire lituanien à la fois leur poids démographique et leur présence dans les différentes couches sociales de la population de la grande-principauté. Les voïvodies de Vilnius et de Trakai se distinguaient toutefois à l'intérieur de cet ensemble comme des zones où s'instaurait un équilibre relatif entre les populations de rite grec et latin. Cette coexistence ressortait tout particulièrement dans les villes importantes qui offraient un tableau particulièrement détaillé des typologies communautaires et des hiérarchies qui structuraient chacun des groupes considérés. Celles qui joussaient d'autonomies juridiques, grâce à l'usage du droit de Magdebourg, purent même traduire la diversité en institutions et inscrire la proximité entre « Grecs » et « Latins » dans un dualisme quotidien de la communauté civique.

Première partie

**L'unité bigarrée :
une esquisse socio-institutionnelle de
l'Église ruthène
au tournant du XVI^e et XVII^e siècles**

Chapitre 1

Les tracés des cadres ecclésiastiques

Les structures paroissiales de la métropole de Kiev représentent un thème essentiel pour la compréhension de la vie religieuse locale, qui, pourtant, demeure encore assez mal connu. Malgré les travaux entrepris depuis le XIX^e siècle, le retard face à l'étude du réseau paroissial latin de la République demeure flagrant¹. En effet, les travaux consacrés à l'Église catholique latine surent profiter des recherches menées dans les autres pays de l'Europe et développèrent une solide approche méthodologique, adapté au territoire polono-lituanien². Ces acquis permirent l'apparition de monographies avec une cartographie plus fine, pluriconfessionnelle, en particulier sur les zones de contact, où existait un enchevêtrement des différentes structures religieuses³. Plus généralement, la partie correspondante aux territoires de la Couronne dispose d'une image relativement complète pour l'ensemble des lieux de culte (latins, ruthènes, protestants mais également juifs, musulmans et karaïtes), qui y étaient établis vers la fin du XVIII^e siècle⁴. Quelles pistes faut-il alors emprunter pour faire émerger les structures ecclésiastiques à des périodes plus reculées et sur des espaces moins explorés ?

¹ L'une des premières études sur les paroisses ruthènes est : I. Szaraniewicz, *Rzut oka na beneficja kościoła ruskiego za czasów Rzeczypospolitej Polskiej pod względem historyi, a przede wszystkim o stosunku świeckiego duchowieństwa ruskiego w Galicyi do ziemi w tym okresie*, L'viv, 1875. De même, un aperçu général de la géographie historique de l'Église kiévienne est donné dans И. М. Покровский, *Русские епархии в XVI-XIX вв. : их открытие, состав и пределы*, t. 1, Kazan, Типография императорского Университета, 1897.

² L'aboutissement des travaux menés depuis la fin des années 1950 à Lublin, par l'Institut de géographie historique de l'Église en Pologne et en collaboration avec d'autres chercheurs, est représenté par le livre de Stanisław Litak : *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2006. Pour les différentes études qui ont précédé et accompagné cette synthèse nous renvoyons le lecteur à S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, Lublin, KUL, 2004, p. 11-35 ; *Id.*, « Études sur l'organisation des paroisses en Pologne aux XVI^e-XVIII^e siècles et leurs résultats » dans *Pievi e parrocchie in Europa dal Medioevo all'Età contemporanea*, C. D. Fonseca, C. Violante (dir.), Rome, Congedo Editore, 1990, p. 91-107.

³ En raison de l'état des sources disponibles et de l'histoire politique de ces régions, l'espace le mieux connu reste la zone frontière entre la Pologne et l'Ukraine actuelles qui correspond en partie à l'ancienne province de Galicie. La synthèse la plus complète est : Z. Budzyński, *Kresy południowo-wschodnie w drugiej połowie XVIII wieku*, 3 t., Przemyśl/Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2005-2008.

⁴ Leur liste est donnée en annexe dans B. Szady, *Geografia struktur religijnych i wyznaniowych w Koronie w II połowie XVIII wieku*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010.

I) Le regard des historiens et le récit des contemporains

1) Les recherches actuelles : un projet en cours

La grande-principauté de Lituanie ne fit pas l'objet de la même attention que les terres du royaume de Pologne, mais certaines synthèses donnent une idée approximative de la question. Les paroisses latines, en place à la veille du premier partage de la Pologne, sont ainsi énumérées de manière quasi exhaustive dans l'atlas préparé par Stanisław Litak⁵. Dans le cas des Églises orientales (uniate, orthodoxe et arménienne), il est possible de se référer aux recensements de Witold Kołbuk qui offre une estimation d'ensemble, avec une marge d'erreur acceptable pour un premier travail de cette ampleur⁶. Celui-ci présente en effet une liste de toutes les paroisses de chacun des diocèses de rite oriental, situés sur le territoire de la République polono-lituanienne avant son premier partage en 1772.

Cependant, l'ensemble des outils dont dispose le chercheur pour le milieu du XVIII^e siècle devient presque une frustration pour celui qui veut plonger dans les époques plus anciennes. Là, précisément, se creuse le fossé entre l'état de nos connaissances sur les Églises de rite grec et latin. Malgré l'absence de synthèse générale, les divers diocèses latins polono-litaniens firent souvent l'objet de monographies détaillées. L'analyse territoriale de l'évêché de Vilnius, depuis sa fondation en 1387, fut ainsi menée par Jerzy Ochmański et Stanisław K. Olczak⁷. En comparaison, les informations disponibles sur l'Église ruthène des XVI^e-XVIII^e siècles sont beaucoup plus disparates⁸. Le diocèse le mieux connu est celui de Chełm grâce aux travaux d'Andrzej Gil, qui relatent son histoire des origines à 1810⁹. D'autres recherches permirent d'avoir une idée du réseau paroissial des évêchés de Przemyśl-Sambir, de Lviv-

⁵ S. Litak, *Atlas Kościoła łacińskiego*, p. 116-119, 122-126, 132-135.

⁶ W. Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin, IEŚW, 1998. L'ouvrage peut être complété pour certaines parties du diocèse métropolitain par les sources publiées dans : M. Radwan, *Wizytacje generalne parafii unickich w Województwie Kijowskim i Braclawskim po 1782 roku*, Lublin, TN KUL, 2004 ; I. Wodzianowska (éd.), *Greckokatolickie dekanaty błoński i puchowicki w latach 1783-1784*, Sandomierz, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 2006.

⁷ J. Ochmański, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu*, Poznań, UAM, 1972 ; S. K. Olczak, « Rozwój sieci parafialne w diecezji wileńskiej do II poł. XVIII w. », *Studia Teologiczne*, 5-6 (1987-1988), p. 102-117.

⁸ L'une des principales synthèses pour la période reste : L. Bieńkowski, « Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce » dans *Kościół w Polsce*, J. Kłoczowski (éd.), t. 2, Cracovie, 1970, p. 813-828, 926-951. Pour l'espace lituanien, une brève synthèse sur l'histoire de l'Église orientale a été tentée dans H. E. Wyczawski, « Cerkiew wschodnia na terytorium (achi)diecezji wileńskiej », *Studia Teologiczne*, 5-6 (1987-1988), p. 233-292.

⁹ A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin/Chełm, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, 1999 ; *Id.*, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810 : dzieje i organizacja*, Lublin/Chełm, IEŚW, 2005. Le même auteur donne une mise au point de la problématique dans A. Gil, « Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienie organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku » dans *Polska-Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa*, S. Stępień (éd.), t. 5, Przemyśl, Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu, 2000, p. 29-60.

Halyč, de Turaw-Pinsk, de Polack, de Brest-Volodymyr des régions de Podlachie et de Harodnja, ainsi que des structures uniates de la voïvodie de Kiev¹⁰.

Tab. 6 : *Le réseau paroissial des évêchés ruthènes de Brest-Volodymyr, Chełm-Belz, L'viv-Halyč, Przemyśl-Sambor et Turaw-Pinsk vers la fin du XVI^e siècle¹¹*

Territoire	Nb. de paroisses	Superficie (en km ²)	Superficie moyenne d'une paroisse (en km ²)
Brest-Volodymyr	≈ 500	30 100 ^a	≈ 60
Chełm-Belz	420-440	18 000	41-43
L'viv-Halyč	1043	43 318	42
Przemyśl-Sambir	700-750	23 600 ^a	32-34
Turaw-Pinsk	182	23 800 ^b	130

^a : valeur correspondante à l'état du XVIII^e siècle d'après W. Kołbuk, *Kościół wschodnie...*, p. 33.

^b : valeur calculée à partir de la carte présentée en annexe, dans A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie...*

L'observation des données présentées dans le tableau n°6 révèle que la connaissance de l'assise territoriale de l'Église ruthène, à la charnière des XVI^e-XVII^e siècles, manque encore de précision, malgré la fiabilité des estimations. Toutefois, ces chiffres suffisent à faire ressortir indirectement la grande disparité dans les densités du réseau paroissial, entre les territoires de la Couronne et ceux de la grande-principauté de Lituanie. C'est pourquoi la méthode qui consisterait

¹⁰ Z. Budzyński, « Sieć parafialna prawosławnej diecezji przemyskiej na przełomie XV i XVI wieku, dans *Polska-Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa*, S. Stępień (éd.), t. 1, Przemyśl, Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu, 1990, p. 140-155 ; *Id.*, « Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1628 roku », *Rocznik Przemyski*, 32/1 (1996), p. 109-124 ; *Id.*, « Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1651 roku », *Prace Historyczno-Archiwalne*, 5 (1997), p. 13-30 ; В. Ф. Кметь, *Львівська єпархія у XVI-на початку XVII століття*, résumé de la thèse de doctorat soutenue à l'université nationale de L'viv le 28 mars 2001 ; *Id.*, « Юрисдикційний статус та організаційна структура Галицької (Львівської) єпархії (XII – середина XVI століття) », *Ковчег*, 3 (2001), p. 131-155 ; A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI-XVI wieku*, Białystok, Trans Humana, 2011 ; *Id.*, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok, Archidiecezja Prawosławna Białostocko-Gdańska, Uniwersytet Warszawski Filia w Białymstoku, 1991 ; W. Walczak, « Struktura terytorialna unickiej eparchii turowsko-pińskiej w XVII-XVIII w. » dans *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII-XIX wieku*, A. Gil (éd.), Lublin, IEŚW, 2009, p. 213-229 ; *Id.*, « Il posto della diocesi di Turów e Pińsk nella struttura della Chiesa Uniate dei secc. XVI-XVII », *OCP*, 79 (2013), p. 406-428 ; Г. Н. Шейкин, *Полоцкая епархия : Историко-статистическое обозрение*, Minsk, Свято-Петро-Павловский собор, Белорусское православное братство трех виленских мучеников, 1997 ; В. Н. Черепица, *Очерки истории Православной Церкви на Гродненщине : с древнейших времен до наших дней*, t. 1, Harodnja, ГрГУ, 2000 ; А. Гіль, І. Скочиляс, *Володимирсько-Берестейська єпархія X-XVIII століть : історичні нариси*, L'viv, [S. n.], 2013. Pour la voïvodie de Kiev, seul le décompte des paroisses uniates est présent dans М. В. Довбищенко (éd.), *Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI - першої половини XVII ст.*, Kiev, УДНДІАСД, 2001.

¹¹ Données établies à partir de А. Гіль, І. Скочиляс, *Володимирсько-Берестейська єпархія...*, p. 23-32 ; А. Gil, *Chelmska diecezja unicka...*, p. 42 ; Z. Budzyński, « Sieć parafialna prawosławnej... », p. 135-139 ; В. Ф. Кметь, *op. cit.*, p. 14-15 ; A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie...*, p. 342-350. Les chiffres en italique correspondent à des estimations.

à extrapolier les exemples régionaux, bien connus, à d'autres espaces de la Confédération ne peut suffire à dresser un canevas, même approximatif, pour l'ensemble de la métropole.

2) Les compilations de l'Église uniate

Les témoignages de l'époque, qui pourraient nous renseigner sur la question, sont en réalité peu nombreux et souvent discordantes¹². Le sujet fut pourtant évoqué dès 1595, quand les évêques ruthènes Hipacy Pocij et Cyryl Terlecki, venus à Rome pour conclure l'Union avec la papauté, fournirent à la Curie des informations chiffrées. Questionnés par les prélats romains ou poussés par leur propre zèle, ils affirmèrent ainsi que leur Église comptait près de 8 000 paroisses. Ils ajoutèrent qu'il y en avait presque autant dans les deux diocèses de L'viv et de Przemyśl, dont les hiérarques restaient hésitants face à l'Union, mais dont ils espéraient, d'une manière ou d'une autre, le ralliement prochain¹³. Au cours de ces échanges, les deux hiérarques ruthènes semblent avoir été très évasifs sur les chiffres ou, du moins, leurs propos parurent confus aux yeux des prélats romains. Ainsi, quelques jours auparavant, Pocij et Terlecki avaient proposé une autre valeur, prétendant que l'ensemble de la métropole comptait près de 12 000 paroisses¹⁴.

Dans les années suivantes, les évêques ruthènes se gardèrent d'inscrire dans leur correspondance une quelconque statistique précise à ce sujet. Cela semble indiquer qu'à cette époque, ils n'avaient eux-mêmes qu'une idée assez floue du nombre des églises locales placées sous leur autorité. La preuve en est la relation adressée à la Curie par le métropolitain Józef Rutski en juillet 1624¹⁵. Dans son aperçu général de l'organisation de la métropole, il s'appuyait explicitement sur les ouvrages romains du cardinal Cesare Baronio, du carme

¹² Pour cette raison les diverses études qui essaient de proposer une estimation concrète, fournissent des interprétations différentes de ces données. En particulier, il est très difficile d'évaluer le partage des églises entre les obédiences romaine et constantino-politaine. À titre d'exemple, Jan Praszko considère que l'Église uniate possédait environ 5 200 paroisses à la fin des années 1640, sur lesquelles il ne lui restait plus que 3 800 vers 1664 : J. Praszko, *De Ecclesia Ruthena Catholica : sede metropolitana vacante 1655-1665*, Rome, Typographia Augustiniana, 1944, p. 13. Une autre tentative d'analyser ces données fut entreprise par Tomasz Kempa dans « Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII wieku », *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, 3 (2005), p. 166-170. Cependant, à son tour, l'auteur n'y propose pas une véritable approche critique des valeurs et se risque lui-aussi à dresser des proportions entre paroisses uniates et orthodoxes (2 000-2 500 églises uniates contre 7 000-8 000 restées sous l'obédience constantino-politaine), qui ne peuvent être que très hasardeuses pour cette période.

¹³ *LNA*, t. 2, n° 534, p. 92-93.

¹⁴ Ce chiffre fut retenu par Cesare Baronio dans l'extrait de ses *Annales ecclésiastiques*, consacré à l'ambassade ruthène, qui fut réimprimé en 1598, à Ingolstadt, sous le titre de *Legationes Alexandrina et Ruthenica ad Clementem VIII* (l'information y figure à la page 33). Toutefois, dans un des rapports romains sur les premiers entretiens qui eurent lieu avec les évêques ruthènes apparait le chiffre de 20 000 paroisses pour tout le territoire de la métropole (*LNA*, t. 2, n° 533, p. 92). Il s'agit vraisemblablement d'une coquille ou d'une erreur de compréhension de la part du secrétaire.

¹⁵ *EM*, t. 1, n° 58, p. 112-115.

Thomas á Jesu ou encore de Giovanni Botero¹⁶. La relation mentionnait ensuite le chiffre de 8 000 paroisses, mais celui-ci sonnait simplement comme un écho des propos prononcés par l'ambassade ruthène de 1595, dont Rutski avait pu lire les documents à l'occasion de ses séjours romains.

La véritable tentative d'avoir une information fiable et actualisée sur l'état de l'Église ruthène vint sous l'impulsion de la Congrégation de la *Propagande Fide* qui, dans les années 1640, exigea à plusieurs reprises du métropolite Antoni Sielawa de mener une visite pastorale générale du territoire dont il avait la charge¹⁷. En raison des difficultés matérielles, de l'état de santé du métropolite et des ses conflits internes avec une partie du clergé ruthène, la visite ne put avoir lieu. Toutefois, en août 1647, le procureur des moines basilien à Rome, Filip Borowyk, présenta à la Curie un long rapport sur l'Église uniate, avec la volonté d'insister sur les méfaits issus de la gestion déficiente de Sielawa¹⁸. Dans son récit, il détaillait le nombre des paroisses par diocèse, y compris pour ceux qui étaient entre les mains des orthodoxes. Leur somme atteignait ainsi 15 400, même si à la fin de son texte l'auteur lui-même écrivait que le total devait dépasser les 18 000 ! La comparaison de ces informations avec les données du tableau n° 6 et les chiffres plus précis du XVIII^e siècle montre que les propos de Borowyk cédaient indéniablement à l'exagération. De fait, cela révélait probablement moins les penchants du moine basilien à la falsification que l'existence d'un *a priori*, bien ancré dans l'esprit du clergé ruthène, sur les données relatives à la métropole kiévienne. Ne pouvant pas faire appel à une estimation plus récente, celui-ci reprenait directement les affirmations de ses prédécesseurs, qui passées dans les compilations romaines avaient fini par façonner et, à terme, figer l'apparence supposée du réseau paroissial ruthène.

Il fallut attendre les dernières années de la période dite du « Déluge » – correspondante au sens strict à l'invasion suédoise des années 1655-1660 – pour voir réapparaître quelques informations détaillées sur les structures locales de rite oriental. Le premier auteur à s'atteler à cette tâche fut l'évêque uniate de Chełm Jakub Susza. Dans la relation intitulée *De laboribus unitorum* (1664) et destinée à montrer la ténacité des gréco-catholiques, à une époque particulièrement difficile pour leur Église, il faisait ainsi l'état des lieux de la métropole de Kiev depuis l'Union de Brest¹⁹. Mêlant les indications pour les uniates et les orthodoxes, il dénombrait au moins 7 100 paroisses de rite grec mais lui-même précisait qu'avant les

¹⁶ *Ibid.*, p. 112-113. Rutski citait le livre VII des *Annales ecclésiastiques*, dans lequel Baronio avait inséré son texte sur l'Union des Ruthènes, le livre VI du *De procuranda salute omnium gentium* de Thomas á Jesu et l'article « Russia » du premier livre des *Relationi universali* de Giovanni Botero.

¹⁷ *ASCPF*, t. 1, n° 328, p. 188 ; B. Kumor, « Sielawa Antoni », *PSB*, t. 36, p. 585-588.

¹⁸ *LB*, t. 1, n° 29, p. 51-61.

¹⁹ *LE*, t. 2, n° 181, p. 296-335.

troubles de la mi-XVII^e siècle, les premiers possédaient plus de 8 000 paroisses. Là encore, il est facile de remarquer que l'évêque reprenait le chiffre « traditionnel », répété à plusieurs reprises depuis la fin du XVI^e siècle. Cependant, l'introduction de la pratique des visites pastorales dans les devoirs imposés aux diocésains ruthènes, depuis l'époque du métropolite Rutki, avait fait évoluer leurs perceptions administratives²⁰. Comme le montrait déjà la relation basilienne de 1647, il fallait désormais présenter des données plus formelles, organisées, ne serait-ce qu'en apparence, de manière plus rationnelle. À défaut de disposer d'informations suffisantes, les récits mélangeaient des observations faites sur le terrain avec des estimations peu fondées. En effet, les valeurs qui y correspondent approximativement aux décomptes réalisés par les chercheurs, à partir des sources plus tardives, renvoient à la partie lituanienne du diocèse métropolitain, à l'évêché de Pinsk et, dans une moindre mesure, à celui de Polack et de Chełm. Il s'agissait de territoires qui, au cours de la première moitié du XVII^e siècle, avaient été administrés directement par les personnages les plus actifs de l'Église gréco-catholique, qui terminèrent tous leur carrière sur le siège métropolitain. C'est donc là, où malgré les difficultés et les résistances rencontrées, les tentatives de contrôler le clergé paroissial durent être menées de la manière la plus assidue et la plus efficace.

La connaissance du terrain restait néanmoins bien peu concrète. Bien plus, les estimations et les approximations répétées entraînaient parfois une confusion des données. Cet aspect pourrait en effet expliquer les informations contenues dans la relation, rédigée en 1671 par le métropolite Gabriel Kolenda, sur la situation générale de la province ecclésiastique de Kiev²¹. Son conflit avec l'ordre basilien et des tensions avec certains membres de l'épiscopat, mais également une situation militaire instable sur les frontières orientales de la Confédération, l'avaient empêché d'effectuer la visite pastorale de l'ensemble du territoire, comme cela avait été réclamé depuis longtemps par la *Propaganda Fide*²². Il se limitait donc à décrire les bénéfices qui lui revenaient directement et ceux des orthodoxes, afin de mettre en

²⁰ Même s'il existe des attestations des visites pastorales orthodoxes pour le début du XVI^e siècle, elles restent des cas isolés et très mal connus : I. Скоричас, *Галицька (львівська) єпарія XII-XVIII ст.*, L'viv, УКУ, 2010, p. 176. De nouvelles attestations ne réapparaissent qu'en 1628, avec la visite menée par Józef Rutki lui-même, dans la voïvodie de Volhynie. Au même moment, de telles pratiques s'installèrent dans les différents diocèses uniates, comme à Chełm en 1633. À l'époque de Piotr Mohyla, les orthodoxes ruthènes introduisirent également cet usage dans leur fonctionnement interne. Voir A. Gil, « Chełmskie diecezje obrządku wschodniego... », p. 31-33. Pour la comparaison des visites pastorales latines et uniates du XVIII^e siècle voir l'article de W. F. Wilczewski, « Podlaskie wizytacje unickich i rzymokatolickich w XVIII wieku – podobieństwo i różnice » dans *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (éd.), Lublin-Supraśl, Collegium Supraliense, 2012, p. 415-424.

²¹ *EM*, t. 2, n° 81, p. 302-329.

²² *Ibid.*, p. 325. Les évêques uniates de Pinsk, de Chełm et de Volodymyr refusèrent ainsi d'accueillir une visite générale du métropolite. Voir J. Praszko, *De Ecclesia...*, p. 154-183 ; С. І. Іваненко-Коленда, « Митрополит київський, галицький та всієї Русі Гавриїл Коленда », *Український історичний журнал*, 470/5 (2006), p. 131-143.

évidence sa situation délicate. Les données inscrites dans le document font état d'une estimation bien supérieure à celles proposées précédemment. S'il est facile de comprendre, dans ce contexte, la volonté d'exagérer les chiffres pour les régions hostiles à l'Union, que faut-il penser des 4 000 paroisses attribuées à l'archevêché de Polack et au diocèse métropolitain de la grande-principauté de Lituanie ? Cette indication ne correspond en effet à aucun recensement réel, pratiqué par le prélat. La formule de Kolenda révèle d'ailleurs que le métropolite n'émettait ici qu'une simple supposition : « l'étendue de l'archevêché de Polack, Vicebsk, Mscislaw et de la métropole de Kiev (celle qui est circonscrite à la grande-principauté de Lituanie, car la métropole de Kiev, qui s'étend à la région de Kiev et à l'Ukraine, gémit jusqu'ici sous la juridiction schismatique) est telle qu'elle pourrait compter facilement quatre mille paroisses [...] »²³. Il semblerait donc que le métropolite se contentait de reprendre les propos inscrits dans la relation de Filip Borowyk, dont l'estimation renvoyait toutefois à l'ensemble du diocèse métropolitain, avec ses régions méridionales²⁴. De même, il ne paraît pas fallacieux de voir dans le chiffre chimérique des huit mille lieux de culte attribués à la partie orthodoxe du diocèse métropolitain, une référence aux affirmations de l'ambassade ruthène à Rome ou à la relation bien plus récente de Jakub Susza. À l'image de ses prédécesseurs, Kolenda agissait ici en compilateur scrupuleux, mais bien peu critique, des sources hétéroclites qui se trouvaient à sa disposition.

Tab. 7 : *Le réseau paroissial ruthène dans les relations des hiérarques uniates du milieu du XVII^e siècle*

Diocèse	1647 (Filip Borowyk)	1664 (Jakub Susza)	1671 (Gabriel Kolenda)
Métropole :	2 000	—	—
grande-principauté de Lituanie	—	600	1 000-2 000 ?
Couronne	—	—	8 000
Polack-Vicebsk	2 200	1 000	2 000-3 000 ?
Pinsk-Turaw	500	100	—
Brest-Volodymyr	1 000	1 000	—
L'viv-Halyč	3 000	—	6 000
Chełm-Belz	900	700	—
Luc'k-Ostroh	1 000	100 ^a	5 000

²³ *EM*, t. 2, n° 81, p. 304.

²⁴ *LB*, t. 1, n° 29, p. 53 : « on dit que le diocèse métropolitain, avec les évêchés, possède quatre ou cinq mille églises ».

Przemyśl-Sambir	4 000	3 000	5 000
Smolensk	800	600 ^b	—
Mahilew-Orša-Mscislaw	—	—	70 ^c
Černihiv	—	—	2 000
Total	15 400	7 100 (8000 ^d)	—

^a : Valeur correspondante aux seules paroisses orthodoxes, d'après l'auteur.

^b : Le diocèse de Smolensk fut conquis par les troupes moscovites en octobre 1654 et confirmé à la Russie par le traité d'Andrusovo de 1667.

^c : Chiffre pour l'ensemble des paroisses orthodoxes de la grande-principauté de Lituanie, qui ne possédait à l'époque qu'un seul évêché dans l'obédience de Constantinople.

^d : Estimation donnée par l'auteur.

Ce constat – décevant à première vue – devrait logiquement compromettre la validité des relations citées pour l'étude des structures locales de l'Église ruthène. Pourtant, il est difficile de ne pas prêter attention au chiffre des 8 000 paroisses, régulièrement répété, du XVI^e au XVII^e siècle, même s'il est évoqué sous des formes différentes. Ce détail paraît d'autant plus curieux que les estimations actuelles, faites à partir des divers registres conservés tendent vers une valeur voisine pour l'ensemble de la métropole²⁵. D'autre part, nous avons observé que, malgré leurs erreurs d'interprétation, les relations successives n'étaient pas le produit de la seule imagination des auteurs mais s'appuyaient généralement, de manière plus ou moins judicieuse, sur les récits antérieurs²⁶. Pour cette raison, il serait possible d'émettre l'hypothèse que l'affirmation des évêques ruthènes à Rome, reprenait elle-même une information plus ancienne. Souligner ces répétitions conduit inévitablement à poser la question de l'origine de ces données, devenues presque anhistoriques en raison des abus successifs dans leur usage. S'agit-il d'une simple supposition née dans la tête d'un hiérarque ou d'une information venue d'un relevé fait sur le terrain ? Si l'on prête du crédit à cette seconde éventualité, faut-il dater ces valeurs du XVI^e siècle ou d'une période antérieure ?

²⁵ Selon les décomptes de Witold Kołbuk et en y intégrant les données présentées par les travaux d'Andrzej Gil et celles de Wojciech Walczak, la métropole de Kiev devait compter dans ses limites de 1772 près de 10 000 paroisses uniates et orthodoxes (W. Kołbuk, *Kościół wschodnie...*, p. 47, 70) : diocèse métropolitain 2 716 paroisses, diocèse de L'viv-Halyč-Kamen'janec' 2 508 paroisses, diocèse de Przemyśl 1 252 paroisses, diocèse de Luc'k-Ostroh 1 143 paroisses, diocèse de Polack 601 paroisses, diocèse de Chełm-Belz 552 paroisses (y compris les 12 églises monastiques), diocèse de Volodymyr-Brest 489 paroisses, Pinsk-Turaw 238 paroisses. Les orthodoxes possédaient à la même époque 267 paroisses dans le diocèse de Mahilew-Orša-Mscislaw et 230 paroisses dans le diocèse métropolitain de Kiev. À la lumière des évolutions du réseau paroissial au cours des XVII^e-XVIII^e siècles, avec une croissance parfois supérieure à 50 %, le chiffre annoncé par Hipacy Pociej en 1595 paraît donc relativement vraisemblable pour cette époque, à condition de l'étendre à l'ensemble de l'Église ruthène. Voir L. Bieńkowski, « Organizacja Kościoła wschodniego... », p. 930-951.

²⁶ En présentant l'état de son diocèse, l'archevêque uniata de Smolensk, Andrzej Kwasnyński-Złoty, faisait ainsi directement référence à la relation de Filip Borowyk de 1647. Voir L. Bieńkowski, « Organizacja Kościoła wschodniego... », p. 927.

3) La place des enquêtes princières

Même si la connaissance de l'Église ruthène des ^{xv}^e-^{xvi}^e siècles reste encore lacunaire, elle suffit pour affirmer que celle-ci n'avait alors ni le projet ni les moyens de mener une enquête générale d'une telle ampleur. Si un recensement sur le terrain put avoir lieu, son initiative ne vint pas des structures ecclésiastiques orthodoxes. La solution pourrait alors se trouver dans un épisode majeur de cette période qui est pourtant traditionnellement dissocié de l'histoire religieuse²⁷. En effet, la grande-principauté de Lituanie connut à partir des années 1530, et jusqu'à la première moitié du ^{xvii}^e siècle, une véritable révolution du système agraire, sous la forme d'un arpentage et d'un remembrement massif des domaines [*pomiara włóczna*], fondé sur l'unité de mesure appelée *włoka* (21,36 hectares). Ce processus né de l'essoufflement de l'ancien système d'exploitation et de l'appel créé par les nouveaux marchés pour les produits de la terre se déroula tout d'abord sur les domaines princiers, mais fut rapidement imité sur les propriétés de la noblesse et les grands bénéfices ecclésiastiques²⁸. Ladite réforme fut menée grâce à un recensement à grande échelle, confié aux représentants locaux du pouvoir princier. Celui-ci étendait et complétait les résultats des premières initiatives, entreprises sous Sigismond le Vieux, et les révisions des domaines et des châteaux princiers, lancées par le grand-prince Sigismond Auguste au milieu des années 1540²⁹. La grande entreprise d'arpentage commença dans les voïvodies de Trakai et de Vilnius dans les années 1550 et semblait déjà achevée à la veille de 1569³⁰.

Si cette restructuration ne visait pas directement le clergé, elle engendra néanmoins une profonde refonte de ses ressources en supprimant, sur une partie du territoire de la grande-principauté, la dîme destinée à l'entretien des églises. À la place, les desservants furent dotés de terres qu'ils pouvaient gérer à leur guise. En moyenne, une église recevait deux *włoki* sur les domaines princiers, mais les valeurs pouvaient varier de manière

²⁷ Dans sa synthèse, Kazimierz Chodyncki ne fait qu'évoquer cette question et lui accorde moins de deux pages. Voir K. Chodyncki, *Kościół prawosławny...*, p. 155-156.

²⁸ L'historiographie sur la question mériterait une étude à part entière, nous renvoyons donc le lecteur aux principaux travaux sur la question : M. Довнар-Запольский, *Очерки по организации западно-русского крестьянства в XVI веке*, Kiev, 1905 ; В. Пичета, *Аграрная реформа Сигизмунда Августа в литовско-русском государстве*, 2 t., Moscou, 1917 [1958, 2^e éd.] ; L. Kolankowski, « *Pomiara włóczna* », *Ateneum Wileńskie*, 13 (1927), p. 235-251 ; J. Ochmański, « *Reforma włóczna na Litwie i Białorusi w XVI wieku* » dans *Dawna Litwa : studia historyczne*, J. Ochmański, Olsztyn, Pojezierze, 1986, p. 158-174 ; *Id.*, « *Reforma włóczna w dobrach magnackich i kościelnych w Wielkim Księstwie Litewskim w drugiej połowie XVI wieku* » dans *Dawna Litwa : studia historyczne*, J. Ochmański, Olsztyn, Pojezierze, 1986, p. 175-197 ; М. Спірыдонаў, « *Валочная памера* » dans *VLKe*, t. 1, p. 384-385.

²⁹ L. Kolankowski, « *Pomiara włóczna* », p. 236-237.

³⁰ В. Пичета, *Аграрная реформа...*, p. 228-238.

importante entre les paroisses³¹. Les registres rédigés pour servir à ces nombreux remembrements mentionnaient ainsi les églises de rite grec et latin, dont les propriétés étaient récupérées au profit du prince, et précisait les nouvelles parcelles qu'elles recevaient en échange. À la fin du XVI^e siècle, l'administration lituanienne disposait donc d'une vaste documentation qui donnait une image détaillée – bien qu'incomplète et tracée à travers le prisme des structures agraires – des différents territoires de la grande-principauté. Bien entendu, cette riche information ne donna pas lieu chez les contemporains à une étude statistique de l'Église ruthène et nous manquons d'indications pour juger dans quelle mesure les hiérarques orthodoxes purent y puiser des renseignements pour leurs diocèses. Toutefois, il serait tout aussi hasardeux de prétendre qu'une telle réforme passa inaperçue auprès des responsables ecclésiastiques de rite grec, qui s'y trouvaient impliqués à la fois comme propriétaires terriens mais également comme pasteurs des communautés installées sur ces vastes territoires.

Subsiste cependant la question de savoir si ceux-ci pouvaient avoir accès aux données récoltées. Là encore, la réponse ne peut être formulée que sous forme d'hypothèses. Il convient de rappeler néanmoins que les deux évêques ruthènes qui se trouvèrent à Rome en 1595, avaient eu dans leur carrière des liens étroits avec les institutions administratives de la grande-principauté. Hipacy (Adam) Pociej passa une partie de sa jeunesse à la cour royale et finit par être nommé castellan de la voïvodie de Brest en 1588, après avoir servi pendant près de vingt ans au tribunal territorial de la ville éponyme. En 1578-1579, il avait en outre occupé la charge de collecteur des impôts dans sa voïvodie³². Le personnage de Cyryl Terlecki est moins bien connu, mais l'onomastique permet de supposer que son père Szymon (Symeon) ou, du moins, des membres proches de sa famille furent notaires à la chancellerie de la grande-principauté de Lituanie entre 1585 et 1614³³. Certains travaux estiment par ailleurs que la formation initiale du futur hiérarque se fit dans l'administration princière³⁴. Chacun des deux hommes put donc non seulement observer les travaux et les résultats des recensements territoriaux, mais encore se confronter directement aux documents et aux éventuels litiges, issus de la réforme. Par

³¹ *Ibid.*, p. 464-466.

³² J. Dziegielewski, « Pociej (Potij) Adam », *PSB*, t. 27, p. 29.

³³ Л. В. Тимошенко, « Єпископ Кирило Терлецький: родовід і початок духовної кар'єри », *DKZ*, 9 (2005), p. 202-213.

³⁴ О. Левицкий, « Кирилл Терлецкий, епископ Луцкий и Острожский », *Памятники русской старины в западных губерниях*, 8 (1885), p. 309. L'historien reprend ici l'affirmation de Stefan Kaczala (*Polityka Polaków względem Rusi*, L'viv, Towarzystwo im. Szewczenki, 1879, p. 86) qui prétend que Terlecki aurait été greffier auprès du Trésorier de Lituanie, Mikołaj Tryzna. Cette supposition ne peut être qu'erronée, car celui-ci n'occupait cet office qu'entre 1635 et 1640, bien après la mort de l'évêque de Luc'k.

conséquent, si leurs estimations du réseau paroissial avaient un quelconque fondement, elles devaient vraisemblablement s'appuyer sur les renseignements récoltés au cours des enquêtes princières.

En revenant ainsi aux relations des clercs uniates déjà évoquées, il conviendrait de conclure que l'hypothèse la plus probable serait de voir dans le chiffre des 8 000 paroisses une somme approximative des églises inscrites dans les divers registres, en Lituanie et en Pologne, par les officiers du prince, suite aux réformes initiés sous le règne de Sigismond Auguste³⁵.

II) Le réseau paroissial : statuts et définitions³⁶

1) L'Église ruthène et le droit de patronage

Les valeurs proposées dans les relations contemporaines restent malheureusement indicatives et ne permettent pas d'avoir une représentation quelque peu précise de la situation et du nombre des paroisses pour une région donnée. Les révisions des domaines princiers et les inventaires des propriétés de la noblesse auraient pu être ici d'une aide inestimable, mais seule une petite partie de ces sources a été conservée, à tel point qu'elles ne peuvent être utilisées qu'à l'état d'échantillons³⁷. La reconstitution de la trame du réseau paroissial nécessite donc de faire appel à d'autres documents plus dispersés et à des sources plus tardives. Dans le premier cas, il s'agit des fondations faites au profit d'églises particulières, soumises inévitablement aux hasards de la conservation et des dépouillements archivistiques³⁸. Le second type de documents renvoie plus particulièrement aux registres

³⁵ Aux enquêtes liées à la réforme terrienne, il faut ajouter les révisions (*lustracje*) des biens princiers, rédigées de manière régulière à partir de 1562.

³⁶ Pour une très brève esquisse de la problématique, en français, voir L. Bieńkowski, « Les paroisses des Églises orientales en Pologne historique : bilan et projets des recherches » dans *Pievi e parrocchie in Europa dal Medioevo all'Età contemporanea*, C. D. Fonseca, C. Violante (dir.), Rome, Congedo Editore, 1990, p. 121-132.

³⁷ Pour les voïvodies de Vilnius et de Trakai, la majorité des documents fut publiée dans *AVAK*, t. 14, 25 ; *Документы Московского архива Министерства юстиции*, t. 1, Moscou, Тип. Тов. А. И. Мамонтова, 1897 ; *Писцовая книга Гродненской экономики с прибавлениями, изданная Виленскою комиссиею для разбора древних актов*, 2 t., Vilnius, Тип. А. К. Сыркина, 1881-1882. Les documents non publiés figurent généralement dans les différents livres du Grand Registre lituanien (*Metryka litewska*), dont la plus grande partie est conservée à Moscou : *RGADA*, F. 389, inv. 1/1-2 [nous avons consulté les copies disponibles en microfilms aux Archives historiques d'État de Lituanie]. Les inventaires et les révisions des domaines princiers sont beaucoup plus éparpillés. Pour la partie occidentale de la grande-principauté de Lituanie, un grand nombre d'entre eux est réuni dans *LVIA*, F. 11 (« Commission du Trésor de la grande-principauté de Lituanie »). Voir en particulier *LVIA*, F. 11, inv. 1, n° 1053, 1054.

³⁸ Cette recherche est néanmoins facilitée par les inventaires successifs des archives métropolitaines. Ce travail tardif, réalisé au cours du XVIII^e siècle, révèle que la structure de l'ensemble était classée en fascicules

des fouages [*podymne*] et de la capitation [*pogłównie*], prélevés sur le clergé lituanien dans la seconde moitié du XVII^e siècle³⁹. De manière peu conventionnelle pour l'historien, cela oblige à rechercher des informations à rebours, dressant le tableau d'une époque plus récente, avant d'essayer de retrouver des indications plus anciennes à travers les pistes ainsi dégagées.

Un autre aspect délicat associé à cette démarche provient de la définition même de la notion de « paroisse » ruthène à cette époque. En théorie, les cadres institutionnels devraient permettre de distinguer clairement au moins entre les églises paroissiales, administrées par le clergé séculier, et les églises monastiques (conventuelles), destinées avant tout à la vie interne de la communauté religieuse. Dans la pratique, le contexte particulier de l'Église ruthène des XVI^e-XVII^e siècles rendait cette typologie peu pertinente, bien que valable, car il arrivait fréquemment qu'un monastère fût le lieu cultuel principal pour les habitants des environs ou, à l'inverse, qu'une église séculière servît d'assise à une fondation monastique qui finissait généralement par récupérer le sanctuaire⁴⁰. L'histoire de l'évolution du réseau paroissial, depuis ses origines jusqu'à l'époque moderne, a été davantage étudiée pour le territoire moscovite que pour l'ancienne métropole de Kiev⁴¹. Les premières structures paroissiales seraient ainsi apparues sur le territoire de la *Rus'* de Kiev dès le XI^e siècle, dans

thématiques, parmi lesquels se trouvaient rassemblés les divers actes de fondation pour les paroisses du diocèse métropolitain. Bien que dispersées à leur tour, les différentes parties de cette documentation permettent d'avoir un vision plus complète de l'ensemble. Les principaux inventaires utilisés sont : *LVI*A, F. 634, inv. 3, n° 36, f. 1r-16v ; *NIAB*, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 988r-996r. Malgré leur caractère incomplet, ces deux inventaires mentionnent respectivement 152 et 107 paroisses, avec des attestations situées entre le XV^e siècle et le XVIII^e siècle.

³⁹ Voir M. Kopeczyński, « *Subsidium charitativum* 1662 r. Uchwała i wykonanie », *Miscellanea Historico-Archivistica*, 11 (2000), p. 253-265. La capitation était un impôt normalement prélevé sur les Juifs, les Tatares et d'autres minorités considérées comme « étrangères », en échange de la protection du souverain. Toutefois, au XVI^e, le prélèvement devint également une forme d'impôt extraordinaire, destiné aux besoins militaires de l'État, et étendu au clergé et à la noblesse. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les guerres et les destructions provoquées sur le territoire de la Confédération poussèrent la Diète à voter à plusieurs reprises la levée de cette contribution. Pour les nobles et les clercs, la capitation était désignée sous le terme de *subsidium charitativum*.

⁴⁰ Un exemple de ce phénomène se retrouve dans la fondation, en 1637, du monastère uniате de Čerlena, dans le district de Harodnja, par Fryderyk Sapieha. Le nouveau monastère basilien devait ainsi être établi auprès de l'église qui se trouvait déjà sur la propriété, au moins depuis le début du XVII^e siècle, et servait de tombeau familial aux parents du fondateur. Voir *LMAB*, F. 17, n° 137 ; H. Karwowska, A. Andrzejewski, S. Pivavarchyk (éd.), *Czerlona : z dziejów rezydencji*, Białystok, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, 2008.

⁴¹ Voir en particulier : П. С. Стефанович, *Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках*, Moscou, Индрик, 2002 ; *Id.*, « Приход и приходское духовенство в русской церкви. XVI–XVII вв. » dans *РЕ*, p. 259-266 ; Д. А. Баловнев, « Приходское духовенство XV-начала XVI века по новгородским писцовым книгам (численность и особенности состава) », *Отечественная история*, 4 (2004), p. 131-139 ; *Id.*, « Приходское духовенство в Древней Руси. X-XV вв. » dans *РЕ*, p. 252-258. Récemment, un doctorat a été consacré à l'histoire des paroisses de la métropole de Kiev de la seconde moitié du XVI^e siècle, mais l'auteur n'y fournit que des remarques générales sur le fonctionnement institutionnel du réseau paroissial et ne propose pas de données chiffrées sur l'encadrement des fidèles : Л. А. Кириллова, *Православный приход киевской митрополии во второй половине XVI века*, résumé de la thèse de doctorat soutenue à l'université d'État de Saratov le 2 novembre 2006.

les villes et les différentes résidences princières [погосты], servant d'unités administratives pour la levée de l'impôt. Dans les siècles suivants et avec des rythmes variés, les églises firent leur apparition au cœur même des villages. La formation du réseau ecclésiastique suivit d'abord les fondations des princes locaux qui, à l'origine, furent les détenteurs du droit de patronage laïc [ктиторство] sur toute l'Église ruthène⁴².

La situation évolua à partir de la fin du XIV^e siècle, en raison de deux facteurs concomitants. Tout d'abord, les territoires occidentaux de l'ancienne *Rus'* – correspondants aux limites de la future métropole ruthène de Kiev – passèrent alors sous l'autorité des souverains polonais et lituaniens. Ces derniers devinrent de fait les patrons d'une Église dont ils n'étaient pas membres et qui, dans le sens juridique, occupa désormais une place secondaire dans les équilibres politiques et sociaux de l'État. Comme le souligne Ihor Skočyljas, les rois catholiques latins se montraient moins scrupuleux dans la nomination des évêques ruthènes, car ils n'étaient pas liés par les chartes de fondation des évêchés, rédigées non par leurs ancêtres mais par les anciens souverains orthodoxes de la *Rus'*⁴³. D'autre part, les nouveaux besoins financiers de la monarchie accélèrent le processus de distribution des terres au profit des seigneurs, pour récompenser leur service, et entraînèrent le passage de nombreuses églises sous le régime du patronage privé de la noblesse⁴⁴. Dans les villes situées sur le domaine royal ou grand-princier, la concession d'autonomies municipales, d'après le modèle du droit de Magdebourg, avait également transféré l'exercice réel du droit de patronage sur les lieux de culte urbains à la municipalité et parfois même aux confréries locales⁴⁵.

⁴² Par une habitude désormais largement répandue dans l'historiographie, nous utilisons le terme « droit de patronage » pour traduire *ктиторство* (τὸ κτητορικὸν δίκαιον) de l'Église orthodoxe. Toutefois, Kazimierz Chodynicki fait remarquer qu'en raison des différences juridiques entre les modèles grec et latin, il serait plus exacte de comparer le premier à l'institution de l'avouerie de l'Europe occidentale, avec le droit de protection (*mundium*) qui lui était associé. Voir K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 116-117. Petr Stefanovič préfère à son tour faire appel au terme allemand *Eigenkirchewesen* ou « le régime d'églises privées » (П. С. Стефанович, *Приход и приходское духовенство...*, p. 33-42).

⁴³ І. Скоцилас, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 337-338.

⁴⁴ Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское Средневековье*, Moscou, ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007, p. 103-104. Le partage des bénéfices orthodoxes s'inséra ainsi dans la concurrence entre les réseaux nobiliaires, représentés à la cour. De même, pour la première moitié du XVI^e siècle, Vjačeslav Zajkin souligne le poids exercé dans ce domaine par la reine Bona Sforza (В. М. Зайкин, *Участие светского элемента в церковном управлении, выборное начало и « соборность » в Киевской митрополии в XVI и XVII веках*, Varsovie, Синодальная Типография, 1930, p. 30-31). Après avoir récupéré en 1523 les terres de l'ancienne principauté de Pinsk, elle n'hésita pas en effet à nommer directement les candidats à l'évêché orthodoxe de Pinsk-Turaw : *Akty JuZR*, t. 1, n° 126, p. 134-135 ; A. Mironowicz, *Biskupstwo turowsko-pińskie...*, p. 187-189, 202-205.

⁴⁵ Voir Л. В. Тимошенко, « Парафіальне і братське самоврядування київської митрополії в добу Берестейської унії (друга половина XVI-XVII ст.) » dans *Urzędy państwowe, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie*, H. Gmiterek, J. Łosowski (éd.), Cracovie, Avalon, 2010, p. 321-345.

Avant le milieu du XVI^e siècle, la majorité des églises orthodoxes, établies sur le territoire polono-lituanien passèrent sous la tutelle des patrons « privés » : nobles, grands propriétaires ecclésiastiques ou communautés urbaines⁴⁶. Si un tel émiettement du droit de patronage fut suivi d'un grand nombre de nouvelles fondations, il plaça les desservants de celles-ci dans une étroite dépendance vis-à-vis des propriétaires terriens. Le pouvoir de ces derniers se renforça encore davantage avec la « crise » du patronage royal qui surgit sous les derniers Jagellon⁴⁷. Bien que la politique menée par ceux-ci témoignât d'une disposition favorable envers le clergé orthodoxe, leur situation financière délicate, aggravée par les guerres de Livonie, leur enleva toute possibilité d'imposer les réformes voulues à la noblesse⁴⁸. Au contraire, ils furent contraints de sacrifier les bénéfices ecclésiastiques orthodoxes aux pressions des différents clans nobiliaires⁴⁹.

À l'échelle paroissiale, le problème ne fut pas tant l'existence même du droit de patronage que son exercice abusif dans le cas des structures ruthènes⁵⁰. En effet, cette même institution concernait tout autant le clergé latin et, encore au XVIII^e siècle, près de 57 % des paroisses polono-lituanienues relevaient du *ius patronatus* de la noblesse⁵¹. Pour autant, une différence importante distinguait les deux Églises. Depuis les réformes du pape Alexandre III (1159-1181), les prérogatives des fondateurs laïcs, définies pour la première fois comme « droit de patronage », furent réduites essentiellement au droit de présentation du candidat de leur choix à la cure vacante⁵². Donc, dès le XII^e siècle, du moins en théorie, l'Église latine déposséda les seigneurs laïcs du droit de propriété sur les bénéfices ecclésiastiques. Dans l'Église ruthène et en suivant le modèle byzantin, les patrons des églises avaient conservé des droits sur les biens des églises dont ils devaient en principe assurer la sauvegarde⁵³. En pratique, ils avaient tendance à les considérer comme leurs possessions propres et faisaient

⁴⁶ М. Г. Долгая, « Некоторые аспекты правового регулирования имущественного положения православной церкви в Великом Княжестве Литовском до сер. XVII в. », *Христианское чтение*, 39/4 (2011), p. 108-148.

⁴⁷ Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 101-117 ; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом : генезис брестской церковной унии, 1595-1596 гг.*, Moscou, МГУ, 2003, p. 38-39.

⁴⁸ Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 107 ; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 107-171.

⁴⁹ І. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 341 ; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 39.

⁵⁰ Voir В. М. Зайкин, *Участие светского элемента...*, p. 37-42.

⁵¹ S. Litak, *Parafia w Rzeczypospolitej...*, p. 99.

⁵² G. Huard, « Considérations sur l'histoire de la paroisse rurale, des origines à la fin du Moyen Âge », *RHEF*, 102 (1938), p. 12-13 ; B. Szady, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej...*, p. 6-7, 29-34 ; S. Tymosz, « Patronat, prawo patronatu » dans *EK*, t. 15, p. 60-63. À titre de comparaison et pour un aperçu synthétique de la paroisse en France, voir M. Aubrun, *La paroisse en France des origines au XVI^e siècle*, Paris, Picard, 1986 [2008, 2^e éd.]

⁵³ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 111-112.

fréquemment figurer les sanctuaires et leurs terres sur les inventaires de leurs domaines⁵⁴. Ce régime entraînait parfois des situations incongrues. En janvier 1604, le droit de patronage sur l'église ruthène de Berestavica, au sud-est de Harodnja, fut ainsi divisé entre, d'une part, Andrzej Leszczyński et Janusz Zaslawski, qui représentaient leurs épouses – toutes les deux filles de Roman Sanguszko – et, de l'autre, le prince Fedor Massalski⁵⁵. Puisque le domaine devait être divisé en deux parts égales, il en fut de même avec l'église dont les biens furent partagés de part et d'autre d'une ligne imaginaire, tracée depuis l'entrée jusqu'à l'autel. Le côté gauche revint aux premiers et le droit au second. Chacun des nouveaux patrons se vit attribuer la propriété de quatorze icônes accrochées sur les murs et les trois cloches furent réparties en fonction de leurs tailles respectives.

Le contrôle étroit des laïcs sur les bénéfices paroissiaux et le statut fragile de la hiérarchie ruthène, qui pour sa défense ne pouvait faire appel qu'au métropolite, lui-même dépendant du pouvoir princier, avait également une conséquence juridique. Soucieux de préserver leurs droits, les patrons s'efforcèrent ainsi avec succès de freiner les tentatives répétées de l'épiscopat de placer le clergé paroissial dans sa juridiction directe⁵⁶. Tout en se développant au point de former un réseau de plus en plus dense, les structures paroissiales orthodoxes échappaient progressivement au contrôle des hiérarques diocésains. Si le lien canonique entre l'évêque et les églises de son diocèse était généralement bien visible à travers la consécration des candidats aux différentes cures, il en allait tout autrement de la structure territoriale interne des paroisses. Puisque les églises se trouvaient sous la protection mais aussi à la disposition des patrons, faut-il considérer que la charge pastorale qui leur était associée s'étendait à tous les dépendants du domaine ? Quel était dans ce cas le sort des paroissiens si la propriété était partiellement aliénée ?

Ces ambiguïtés étaient vraisemblablement l'une des raisons pour lesquelles les paroisses de rite grec de l'espace polono-lituanien eurent tendance à se définir surtout comme une communauté de fidèles et beaucoup moins comme une circonscription aux frontières bien établies. Un reflet de cette particularité se trouve peut-être dans le vocabulaire même qui fut employé pour désigner la paroisse. Aux XII^e-XIII^e siècles, cette dernière correspondait à l'unité administrative appelée **вѣзд** (équivalent d'une viguerie ou d'une prévôté) mais fut également désignée par le terme **предѣл**⁵⁷. À partir des dernières décennies du XV^e siècle, et selon les

⁵⁴ Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 59-60.

⁵⁵ *AVAK*, t. 1, n° 4, p. 16-21.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁷ Д. А. Баловнев, « Приходское духовенство в Древней Руси... », p. 253 ; І. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 477. Dans le diocèse de L'viv, le terme de *предел* fut parfois utilisé jusqu'au milieu du XVII^e siècle.

propos de Dmitrij Balovnev, la « communauté se révèle davantage dans les sources », grâce aux progrès de l'évangélisation⁵⁸. La terminologie adopta alors le mot **приход** (du verbe **приходити** : venir) qui devint d'un usage courant dans la métropole de Kiev vers la fin du xvi^e siècle⁵⁹. C'est alors que, sous influence latine, l'Église ruthène adopta la désignation **парафія** (transposition du mot grec latinisé *parochia*, à travers la forme polonaise *parafia*) qui supplanta à terme ses prédécesseurs. Cette évolution lexicale semble montrer qu'avec le recul du patronage royal, la paroisse fut comprise avant tout à travers le service cultuel qu'elle assurait auprès des fidèles et comme le lieu de rassemblement de la communauté des croyants. Toutefois, l'analyse lexicale donne en réalité une image quelque peu biaisée car la majorité des chartes de fondation restaient très laconiques sur le territoire paroissial et ne parlaient que de l'« église » [*cerkiew/церковь*] établie sur le domaine pour le service de leur famille et celui de leurs dépendants.

Pour autant, la construction d'un nouveau lieu de culte ne signifiait pas obligatoirement la naissance d'une nouvelle paroisse, au sens institutionnel étroit du terme, et il arrivait qu'un prêtre ait la charge de deux ou de plusieurs églises sur des territoires voisins. Tel était le cas de la fondation de Stanisław Kiszka, voïvode de Vicebsk, qui en 1607 créa une nouvelle cure dans sa propriété de Khowkhlava, située à la limite des voïvodies de Vilnius et de Minsk⁶⁰. Le futur desservant, institué pour les besoins des dépendants de Khowkhlava qui « à cause de la ruine des églises ruthènes, vivaient depuis longtemps dans l'indécence et presque sans connaître Dieu », devait aussi assurer le service dans l'église de la bourgade voisine de Jarokgrodek (Haradok). Donc, dès sa refondation, la paroisse uniате disposait d'une double structure avec deux centres distincts, séparés d'une dizaine de kilomètres. Vers 1680, les deux édifices continuaient à relever d'un seul et même prêtre⁶¹. À la même époque, le prêtre de Spjahlo avait également la charge de deux autres églises, à Višneva et à Zanarač⁶². Il faut alors remarquer que la petite bourgade de Zanarač disposait d'un autre édifice « avec paroisse » – église de la Transfiguration – qui relevait du prêtre de Mjadzel⁶³. Cet exemple est

⁵⁸ Д. А. Баловнев, « Приходское духовенство в Древней Руси... », p. 253. Dans l'espace moscovite, la première attestation date de 1485 et concerne l'église de Perejaslavl' construite par le prince de Rjazan' Ivan Vasil'evič. Il est par ailleurs intéressant de remarquer que la langue ruthène de l'époque le terme avait également un autre sens courant, fiscal, et signifiait « revenu ». Voir Л. Л. Гумецька, І. М. Керницький (éd.), *Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.*, t. 2, Kiev, Наукова Думка, 1978, p. 249-250.

⁵⁹ І. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 477.

⁶⁰ Voir par exemple la fondation, en 1607 de l'église uniате de Khowkhlava, dans le district d'Ašmjany, par le voïvode de Vicebsk Stanisław Kiszka : ORO, t. 3, n° 51, p. 107-109.

⁶¹ Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Навагрудскага сабораў 1680–1682 гг.: Зборнік дакументаў*, Minsk, І. П. Логвінаў, 2009, p. 38.

⁶² *Ibid.*, p. 55.

⁶³ *Ibid.*, p. 56.

important car il révèle que la fonction pastorale des prêtres ruthènes de la région était définie surtout par le devoir d'officier dans un édifice précis et moins par l'exercice de leur charge pastorale sur un espace aux limites territoriales strictement définies.

2) Paroisses ou églises ?

Quel était donc le statut des différents édifices construits dans une même paroisse ? Antoni Mironowicz, qui a étudié le cas de la Podlachie, propose de parler d'églises filiales reprenant le modèle latin⁶⁴. En effet, dans les quelques détails dont on dispose pour saisir le lien institutionnel entre ces lieux de culte voisins, se retrouvent plusieurs caractéristiques des églises filiales latines dont les statuts restaient encore très variés à la veille de la Réforme tridentine⁶⁵. Ainsi, elles étaient souvent administrées par un même desservant mais pouvaient avoir des bénéfices séparés. Les trois églises dépendantes du prêtre de Spjahlo étaient, semble-t-il, dotées chacune de biens fonciers propres, légués par des patrons différents. Pourtant, une profonde distinction avec la pratique latine se trouvait dans l'absence de toute mention au sujet de quelconques liens de dépendance entre l'église-mère et les autres lieux de culte voisins. Dans les descriptions issues des chartes de fondation, et malgré leur caractère succinct, chaque édifice culturel paraissait disposer d'un statut équivalent. Seuls les prêtres étaient amenés à se déplacer, en fonction des dispositions prévues par les fondateurs. Ces derniers étaient donc les principaux acteurs de l'organisation de la structure ecclésiastique locale selon l'étendue de leurs propriétés, la répartition confessionnelle ou le nombre de leurs dépendants, mais également de leur générosité envers l'Église. Si le patron ne souhaitait pas doter chaque édifice d'un bénéfice suffisant à l'entretien d'un desservant et de sa famille ou s'il estimait que les habitants répartis entre ses différentes propriétés étaient trop peu nombreux pour exiger un service régulier, il pouvait imposer au prêtre de se charger du culte sur l'ensemble du domaine. Il est vrai, cependant, que sur certains territoires, le manque de candidats à la prêtrise pouvait constituer à son tour un facteur primordial. Comme semble en témoigner le cas de Višneva et de Zanarač, les nobles faisaient alors appel au prêtre de l'église voisine afin d'assurer le service religieux sur leurs terres. Une telle situation pouvait ainsi imposer une charge pastorale assez lourde, puisque le prêtre de Spjahlo concerné prétendait devoir s'occuper de plus de 3 000 paroissiens⁶⁶.

⁶⁴ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki ...*, p. 74-75.

⁶⁵ Pour un aperçu synthétique voir J. Gaudemet, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique*, P. 2 : *Le gouvernement local*, Paris, Cujas, 1979.

⁶⁶ Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў...*, p. 55.

Enfin l'influence du patron pouvait aller jusqu'à tracer l'assise territoriale de la paroisse qui se confondait alors avec son domaine. Dans la charte de fondation de l'église de Khowkhlava, déjà évoquée, Stanisław Kiszka précisait ainsi :

[...] Pour le meilleur entretien du prêtre, qui doit également entretenir un diacre pour le chant et l'éducation des enfants, nous enregistrons et établissons à jamais la redevance suivante pour tous les dépendants de Khowkhlava et de Jarokgrodek, et pour tous les dépendants de nos nobles et serviteurs chasés [*ziemianie*], qui relèvent de Khowkhlava, sans exception aucune, à savoir qu'ils donnent chaque année au prêtre pour une *włoka* en censive, qu'ils soient Lituanais ou Ruthènes, et à la place de la dîme quatre gros lituanais [...]⁶⁷.

Il ajoutait en outre que, si le prêtre informait son représentant qu'au moins une personne par maison n'avait pas été à la messe dominicale, les coupables devraient payer une amende d'un gros, qui serait prélevée au profit du desservant. Kiszka définissait donc clairement les contours de la communauté des fidèles et veillait même à contrôler leur pratique cultuelle. Ce cas était néanmoins une exception, car le fondateur acceptait même de se dessaisir de son droit de patronage au profit du métropolite uniaste.

Dans ce contexte, il serait abusif de prétendre que l'aspect territorial des paroisses était déjà relativement stabilisé au XVI^e siècle. Ce processus ne pouvait être homogène sur l'ensemble de la métropole de Kiev, mais en dehors des diocèses méridionaux avec une structure ecclésiastique plus dense, il ne semble avoir abouti qu'à la charnière des XVII^e-XVIII^e siècles. Ihor Skočyljas, qui souligne que les délimitations entre les paroisses commencèrent à émerger dès le XII^e siècle, rappelle pourtant que, même pour le diocèse de L'viv, les sources des XVI^e-XVIII^e siècles ne détaillent que très rarement leurs tracés exacts⁶⁸. Les textes médiévaux, comme le *Statut de Jaroslav* ou les compilations médiévales, slavonnes, du droit canon byzantin (*Νομοκανών*) mentionnent effectivement le problème de l'ingérence des prêtres dans les paroisses voisines, confiées à d'autres desservants. Cependant, ils ne parlent pas tant des questions territoriales que de l'interdiction de conférer les sacrements dans une autre paroisse [*ѡѣзда*] que la sienne, sauf en cas d'extrême nécessité ou de maladie du prêtre local⁶⁹.

⁶⁷ *ORO*, t. 3, n° 51, p. 108.

⁶⁸ І. Скоцилас, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 478.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 478.

Les églises paroissiales apparaissent également dans les documents des assemblées successives qui, dans les années 1590, précédèrent la promulgation de l'Union de Brest. Là encore, Ihor Skočyljas souligne que le synode métropolitain, réuni à Brest en 1590, souleva la question de la géographie diocésaine⁷⁰. Toutefois, les mesures promulguées ne concernaient en réalité que la concurrence entre évêques. Il leur était ainsi interdit d'exercer leur autorité sur le clergé local ou de dispenser des sacrements dans les paroisses (appelées aussi bien **парафѣя** que **предѣл**) sur les territoires extérieurs à leur évêché, sous peine d'une amende de cent gros lituaniens. La décision du synode ne renvoyait donc pas tant aux délimitations du réseau ecclésiastique local, qu'au problème du rattachement institutionnel du bas clergé au hiérarque de chaque diocèse.

Quoi qu'il en soit, si les paroisses de la *Rus'* kiévienne pouvaient encore avoir une forme assez nette en raison de leur petit nombre et de la superposition des structures ecclésiastiques d'alors avec les découpages de l'administration princière, cette carte devint bien plus floue avec le développement du patronage privé. Comme en témoignent les exemples évoqués, la création de nouvelles entités paroissiales était souvent une démarche trop unilatérale et soumise au droit de propriété laïc pour constituer une assise stable de l'Église ruthène. Cet aspect s'ajoute d'ailleurs à l'explication de l'incapacité des évêques orthodoxes des XVI^e-XVII^e siècles d'avoir une représentation précise de l'état de leurs subordonnés. D'autre part, dans le contexte démographique lituanien, l'évangélisation des hommes et de l'espace n'était pas encore complètement achevée à la veille de l'Union de Brest ou, du moins, restait souvent à un état superficiel. Par conséquent, les nouvelles fondations religieuses n'étaient pas uniquement un redécoupage du diocèse, mais venaient parfois combler des vides dans la gestion du territoire par l'Église.

Un autre cas, tiré des conflits entre les clercs et les seigneurs laïcs, donne l'occasion d'illustrer la complexité de ces rapports et de montrer les visions des contemporains. Il s'agit d'une plainte, déposée le 20 octobre 1622, au tribunal territorial de Harodnja, par le prêtre uniate de Hudzevičy, Iwan Giedroyć, à l'encontre de Krzysztof Wiesiołowski⁷¹. Ce dernier détenait la charge prestigieuse de maréchal curial de Lituanie mais également celle d'intendant (*ekonom*) du domaine princier de Harodnja. L'ecclésiastique l'avait donc cité à comparaître à plusieurs reprises en raison des agissements de l'un de ses subordonnés, Jan Klukowski, vice-staroste de la propriété de Krasniki. Selon le prêtre, cette localité située à

⁷⁰ I. Скоцилас, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 478. Le texte des décisions du synode est publié dans *DUB*, n° 1, p. 5-7.

⁷¹ Hudzevičy était située à l'extrémité orientale du district de Harodnja.

onze kilomètres à l'ouest de Hudzevičy et placée à la tête d'un ensemble domanial d'une dizaine de villages, relevait depuis longtemps de ladite paroisse. Nonobstant, Klukowski avait ordonné à ses dépendants de « ne pas se rendre [à l'église de Hudzevičy] pour aucune fête ni d'y aller, avec leurs enfants, pour le saint baptême ni de s'y déplacer pour le mariage, ou encore de ne pas laisser entrer le père Giedroyć dans leurs maisons pour les prières, comme le veut la coutume chrétienne, et de ne pas effectuer ni payer certaines redevances, dues depuis longtemps à ladite église [...] »⁷². Il est difficile d'estimer si ce conflit avait des motifs « confessionnels » où si le vice-staroste s'appuyait sur ce prétexte pour soustraire ses paysans aux paiements des sommes destinées à l'église. Pour autant, l'intérêt principal de l'extrait réside dans les arguments du prêtre uniate. Celui-ci présenta une charte obtenue en 1620 de l'administration princière, qui lui confirmait l'ancienne fondation privée du XVI^e siècle⁷³. Malheureusement pour le plaignant, le texte parlait bien de la paroisse mais ne mentionnait pas explicitement la localité de Krasniki. Ce document témoignait donc de l'imprécision et des ambiguïtés que pouvaient contenir les créations privées des paroisses ruthènes de cette époque, y compris quand – comme dans ce cas – le fondateur était lui-même un prélat.

Le desservant uniate dut s'appuyer alors sur l'argument de la coutume et attesta oralement que Krasniki relevait depuis longtemps de sa paroisse. Ensuite, il fit appel à la raison pratique « puisqu'il n'y avait aucune autre église plus proche de ladite propriété de Krasniki, à l'exception [de celle] de la religion saxonne et une schismatique à Alekšyčy, et encore [elles se trouvaient] par delà la rivière Veracejka »⁷⁴. Giedroyć terminait son propos par un parallélisme avec les structures latines, vraisemblablement dans le but de clarifier la situation aux yeux des juges : « et cette église de Hudzevičy se tient ainsi comme une filiale [филия] au milieu de sa paroisse et afin qu'il n'y ait plus de telle licence ecclésiastique, il demanda, de lui attribuer ladite paroisse [парафия] ». La remarque laissait supposer que le bénéfice même rattaché à l'église se trouvait entièrement ou en partie sur le territoire du domaine de Krasniki et que le prêtre en était donc dépossédé. La plainte fut finalement renvoyée par le tribunal territorial devant les instances royales, puisqu'elle concernait une propriété du souverain. La suite de l'affaire demeure malheureusement inconnue, mais le conflit paraît avoir duré encore une vingtaine d'années, car en 1641 Ladislas IV dut confirmer

⁷² AVAK, t. 33, p. 218-219.

⁷³ L'église avait été fondée par l'évêque latin de Vilnius, Pawel Holszański, vers 1539. Voir NIAB, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 989r. Il semblerait donc que le droit de patronage sur la paroisse ait été récupéré par le roi avant le début du XVII^e siècle, peut-être à l'occasion du processus de réforme agraire déjà évoquée.

⁷⁴ AVAK, t. 33, p. 219. Voir Carte n° 3b.

par une nouvelle charte l'attribution de deux *włóki* de terre afin de pourvoir à l'entretien de l'église et de son clergé⁷⁵.

L'exemple de Hudzevičy offre diverses pistes de lecture pour l'étude du réseau paroissial ruthène du début du XVII^e siècle. La confusion entre le droit de propriété et le droit de patronage dans l'Église orientale laissait aux fondateurs la possibilité de maintenir dans le flou, ou sous la forme d'un sous-entendu, les délimitations précises des paroisses qu'ils créaient. Si cela leur donnait davantage de souplesse dans la gestion future de leurs biens fonciers, cette pratique pouvait aussi engendrer des litiges et des tensions, quand le domaine changeait de propriétaire ou était partagé entre les héritiers. À partir de la fin du XVI^e siècle, les processus réformateurs, nés dans la métropole de Kiev, mais également l'influence de l'exemple latin, comme le révèlent les évolutions du vocabulaire, poussèrent les clercs de rite grec à vouloir donner une définition géographique plus nette à leur ministère. Pour les évêques, il s'agissait d'instaurer un contrôle plus étroit sur leurs subordonnés afin d'écarter les individus récalcitrants – respectivement uniates ou orthodoxes – de leurs bénéfices. À l'échelle plus locale, l'objectif premier était de stabiliser territorialement la communauté « spirituelle », liée à un édifice, afin de garantir les revenus des paroisses, malgré le choix officieux entre l'adhésion ou la résistance à l'Union, qui s'offrait aux fidèles de l'Église ruthène. En absence de preuves juridiques suffisantes, les frontières paroissiales se sont construites progressivement sur la coutume fondée sur le recours régulier aux services cultuels d'une église et de son clergé⁷⁶. Cependant, cette évolution nécessitait du temps et, dans la partie lituanienne du diocèse métropolitain, elle ne semblait pas encore achevée vers le milieu du XVII^e siècle.

En résumant ces diverses remarques, il s'avère délicat de donner une définition univoque de l'institution paroissiale pour la métropole ruthène des XVI^e-XVII^e siècles. Quand le regard s'écarte de la représentation institutionnelle, tracée par les canons conciliaires du premier millénaire chrétien, pour plonger dans la réalité sociale de la période moderne, l'image devient à la fois plus concrète et plus éphémère. La paroisse se révèle alors comme un point d'attraction, culturelle et fiscale, à l'intérieur d'une assemblée de croyants, réunie par des liens étroits de nature géographique et religieuse, mais également juridique, économique ou professionnelle⁷⁷. Cette approche permet de relativiser une typologie strictement

⁷⁵ NIAB, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 989r.

⁷⁶ Soulignons ici qu'une telle pratique n'était pas une véritable nouveauté. Le XVII^e canon du concile œcuménique de Chalcédoine (451) reconnaissait ainsi aux évêques la possession de droit d'une paroisse, s'ils l'avaient administrée de manière régulière durant une période de trente ans.

⁷⁷ Voir à titre de comparaison le travail de Л. А. Кириллова, *Православный приход...*, p. 20.

institutionnelle, rendue impossible par des sources souvent laconiques sur les bénéfices et les redevances, rattachés à une église. À l'exception de la désignation explicite d'un lieu de culte comme « chapelle » [*kaplica/каплица*] – généralement tardive et assez rare – nous avons donc choisi de considérer avec la même importance toutes les localités avec la mention d'une « église ». En effet, leurs fonctions auprès des fidèles, qui constituent le critère principal pour notre thématique, paraissent identiques dans les sources⁷⁸. Rien n'indique, par exemple, pour les églises dévolues à un seul desservant, qu'une seule d'entre elles était réservée à des liturgies particulières ou à l'administration des sacrements aux paroissiens, y compris ceux du baptême ou du mariage. De même, les édifices monastiques ont été intégrés à l'ensemble du réseau paroissial, car malgré leur spécificité, ils étaient amenés à jouer un rôle équivalent auprès de la communauté laïque, établie dans leur voisinage.

III) Approche cartographique

1) Les registres des fouages : une source indispensable mais incomplète

Les cartes présentées dans ce travail se proposent de dresser de manière aussi précise que possible la situation du réseau ecclésiastique vers le milieu des années 1650, à la veille de l'entrée des troupes moscovites sur le territoire lituanien⁷⁹. Y figurent toutes les églises ruthènes, attestées dans les sources, entre le début du XVI^e siècle et les années 1670. Cette dernière période correspond en effet à une époque pour laquelle les sources fiscales sont plus abondantes et relativement bien conservées⁸⁰. Bien entendu, leur utilisation ne peut se faire sans précautions. Ainsi, il est délicat de transposer directement les données de la seconde moitié du XVII^e siècle aux décennies antérieures, non seulement à cause du décalage chronologique, mais également en raison des bouleversements entraînés par les guerres des années 1650-1660. Néanmoins, à défaut de pouvoir disposer d'autres informations sérielles plus fiables, il ne paraît pas absurde d'accepter l'hypothèse que les lieux de culte, répertoriés dans les premiers recensements fiscaux

⁷⁸ Il faut noter que dans son sens originel le terme grec *παροικία* désignait fréquemment une « église particulière », c'est-à-dire l'édifice affecté au culte. Voir H. Lecrlercq, « Paroisses rurales », *DACL*, t. 13/2, p. 2199.

⁷⁹ Voir les Cartes n° 3a-3b.

⁸⁰ Pour le territoire étudié, voir *LVIA*, F. 11, inv. 1, n° 759 [Lida], 764a [Ašmjanj, Lida], 766 [Braslaw, Harodnja]. Ces registres peuvent être complétés avec ceux des années 1690, qui toutefois ne mentionnent le clergé que de manière beaucoup plus périphérique : A. Rachuba (éd.), *Metryka Litewska. Rejesty podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo wileńskie 1690 r.*, Varsovie, PWN, 1989 ; H. Lulewicz (éd.), *Metryka Litewska. Rejesty podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo trockie 1690 r.*, Varsovie, Neriton/IH PAN, 2000.

postérieurs au Déluge, étaient ceux qui avaient été préservés ou reconstruits peu après le conflit. En utilisant cette liste comme base pour la reconstitution de la situation d'avant-guerre, nous avons pu retrouver des attestations antérieures à 1650 pour plus de la moitié des églises citées :

Tab. 8: *Les paroisses ruthènes dans les registres des fouages et de la capitation*

District	Registres utilisés	Bornes chronologiques de la source citée	Églises citées et localisées	Églises attestées comme antérieures à 1650	Églises attestées comme antérieures à 1650 (pourcentages)
Ašmjany	LVIA, F. 11, inv. 1, n°764a, f. 1550r-2355v	1670-1686	45	26	57,8 %
Lida	LVIA, F. 11, inv. 1, n°764a, f. 2365r-2820v ; LVIA, F. 11, inv. 1, n°759, f. 1r-234v	1670-1686	14	9	64,3 %
Braslaw	LVIA, F. 11, inv. 1, n°766, f. 202r-324r	1667-1685	14	9	64,3 %
Harodnja	LVIA, F. 11, inv. 1, n°766, f. 883r-947v	1674	18	14	77,8 %

Comment doit-on interpréter ce résultat ? L'impossibilité d'attester de l'existence de nombreuses églises avant 1650 montre certes les limites des sources évoquées, mais suggère également que le tableau ainsi dressé devait correspondre à une situation plus ancienne. En effet, il serait absurde de prétendre qu'à l'issue de la phase principale des affrontements le réseau paroissial avait doublé ou, du moins, que le retour au calme déboucha sur un tel nombre de fondations *ex nihilo*. Il semblerait, au contraire, que ces valeurs nous renseignent tout autant sur les modifications territoriales de l'implantation paroissiale que sur l'ampleur des destructions archivistiques provoquées par les conflits. Le petit nombre des paroisses enregistrées devait donc correspondre à celles qui avaient le mieux résisté aux troubles en maintenant leur assise foncière.

Cette remarque soulève une autre question majeure : quelle est l'exhaustivité des registres fiscaux et donc leur représentativité pour un tableau aussi complet que possible de l'organisation paroissiale ruthène sur l'espace étudié ? La réponse à cette interrogation exigerait de disposer d'une documentation sérielle et complète, à l'image des visites pastorales latines. Malheureusement, pour la partie lituanienne du diocèse métropolitain, la plus ancienne visite pastorale uniate conservée ne date que des années 1680-1682 et couvre essentiellement les

régions de Navahrudak et de Minsk⁸¹. Puis, il faut attendre les années 1740-1750 pour voir réapparaître de nouvelles données chiffrées. Celles-ci figurent dans une relation adressée à Rome par le métropolite uniéte Florian Hrebnicki (1748-1762)⁸². Le décompte y est réalisé par doyennés. Ainsi, le district d'Ašmjany qui correspondait approximativement à trois doyennés (Ašmjany, Mjadzel et Dawhinava) aurait alors compté un total de 77 paroisses. Celui de Lida, avec des frontières semblables à celles du doyenné du même nom, aurait dénombré 13 paroisses. Celui de Harodnja, avec le doyenné formé autour de la même ville et une partie de celui de Podlachie, auraient eu entre 33 et 55 paroisses. Enfin, la juridiction du doyen de Braslaw, se serait étendue sur 12 paroisses. Comme l'affirmait le métropolite lui-même, ce recensement était le fruit de la visite pastorale accomplie dans les années 1748-1749. La nature et le caractère plus exhaustif de cette source permettent de l'utiliser comme la référence des estimations établies pour le milieu du XVII^e siècle, à partir de l'ensemble de notre corpus documentaire.

Tab. 9 : *L'organisation territoriale de l'Église ruthène dans les voïvodies de Vilnius et de Trakai (vers 1650 et 1750)*⁸³

District	Vers 1650	Vers 1750 (relation de Florian Hrebnicki)
Vilnius	16 ^a	3
Ašmjany	72	<77 ^c
Lida	19	13
Braslaw	17	12
Ukmergė	2	—
Total (voïvodie)	126	>105
Trakai	10	—
Harodnja	54 ^b	<55
Kaunas	2	—
Upytė	—	—
Total (voïvodie)	66	<55

^a : dont douze lieux de culte à Vilnius.

^b : dont dix lieux de culte à Harodnja.

^c : dont les église situées dans la voïvodie de Minsk.

Le tableau n° 9 montre que les résultats obtenus pour les années 1650 ne présentent pas d'incohérence majeure avec les relevés métropolitains du XVIII^e siècle. Les disparités observées

⁸¹ Voir Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў...*

⁸² Le document est intitulé *Relatio Informatiua de Statu Metropolitana Kiioviensis Haliciensis et Totius Russiae, tum quoque Polocensis, Ecclesiarum et Archidieceasum anno 1752. Die vero 10 Mensis Februarii Polociae compillata*. Voir ASV, *Congr. Concilio, Relat. Dioec.*, n° 428, 14 folios [sans numérotation]. Une version légèrement différente du texte est publiée dans *EM*, t. 4, n° 31, p. 294-303.

⁸³ Pour les sources utilisées, voir Annexes 1-2.

pour le district de Vilnius proviennent du statut particulier des églises de la capitale lituanienne, qui abritait au moins douze églises sur les seize recensées au total⁸⁴. Pour Ašmjany, la différence s'expliquerait facilement par la présence sur le territoire du district de plus d'une dizaine de paroisses relevant des doyennés de Minsk et de Lahojšk. Pour finir, à Lida et à Braslaw, la diminution du nombre des paroisses proviendrait vraisemblablement d'un recul progressif du réseau ruthène devant le développement des structures latines.

Devant ces valeurs, les listes établies à partir des sources fiscales apparaissent assez incomplètes. La comparaison de l'ensemble des paroisses localisées à celles mentionnées dans les registres des fouages et de la capitation aboutit à des valeurs inégales : 62,5 % des paroisses pour le district d'Ašmjany, 73,7 % pour celui de Lida, 82,4 % pour Braslaw et, enfin, 33,3 % pour Harodnja. Cela témoigne aussi bien de l'intérêt de ce type de documentation que de l'impossibilité de l'utiliser sans faire appel à d'autres sources plus variées, en particulier les registres judiciaires et les actes de fondation, malgré leur caractère dispersé. Pour l'étude des paroisses ruthènes, le recours à une source unique comporte en effet un risque élevé d'avoir des résultats très inégaux et incomplets. L'exemple étudié montre que si l'image du district de Lida paraît relativement stable quelle que soit la perspective adoptée, celle de Harodnja aurait été complètement déformée par une approche réduite au regard des percepteurs de la seconde moitié du XVII^e siècle. Seule la confrontation de documents variés, même s'ils proviennent de périodes bien différentes, permet de corriger ce défaut de manière acceptable.

2) Les défis d'une perspective chronologique

Le cliché obtenu d'après la démarche évoquée ci-dessus n'est pas pour autant l'empreinte d'un instant donné. L'un des problèmes consiste précisément dans l'impossibilité de savoir, à moins d'une mention explicite, si une paroisse fonctionna durant toute la période considérée ou si elle cessa d'exister avant les années 1650. Cela se révèle plus aisé pour l'espace urbain en raison de la masse documentaire, comme à Vilnius, pour laquelle nous savons qu'au moins cinq églises encore en activité vers les années 1550 furent détruites ou fermées au cours de la première moitié du XVII^e siècle⁸⁵. En revanche, l'absence de mentions régulières pour les paroisses rurales laisse le champ libre à toute sorte d'interprétations. Pour cette raison, il demeure parfaitement envisageable

⁸⁴ Déjà en 1609, les églises ruthènes Saint-Michel, Saint-Catherine et Saint-Élie n'étaient plus en activité (*AS*, t. 6, n° 72, p. 153). En 1610, l'important incendie qui toucha la ville abîma également les églises de l'Intercession et Saint-Nicolas qui furent définitivement abandonnées au cours de la décennie suivante.

⁸⁵ Voir la Carte n° 6.

que certains lieux de culte, présents sur la carte de 1650, n'avaient plus de service régulier à cette date. Dans le même temps, il convient de se rappeler qu'en raison de l'état lacunaire des sources, les dépouillements effectués ne peuvent prétendre, par définition, à l'exhaustivité parfaite du tableau. Par conséquent, s'il faut rayer certaines paroisses de la carte de 1650, il faudrait certainement en rajouter d'autres. Donc, dans cet équilibre approximatif, l'apparence de l'ensemble ne paraît pas trop déformée, avec une marge d'erreur acceptable. Les cartes ainsi dressées fournissent donc un matériau précieux et relativement fiable, à condition de les interpréter avec précaution, comme la figuration de tous les lieux de culte ruthènes ayant existé à une période donnée, entre le début du XVI^e et le milieu du XVII^e siècles, sur le territoire des voïvodies de Trakai et de Vilnius.

S'il reste compliqué d'avoir une représentation assez nette à une date donnée, la tâche se révèle encore plus ardue pour celui qui tente de saisir les évolutions. Pour autant, il n'est pas inutile de repérer les quelques églises dont l'existence est attestée pour la période d'avant la promulgation de l'Union de Brest. Là encore, l'objectif n'est pas d'avoir un tableau complet mais de dégager les grandes lignes de l'organisation territoriale afin de suivre ses évolutions éventuelles. Les sources consultées permettent ainsi d'attester l'existence, avant 1596, de 52 églises de rite grec pour la voïvodie de Vilnius et de 50 églises pour la voïvodie de Trakai⁸⁶. En raison des disparités dans la production et la conservation des documents, les lieux de culte urbains y occupent une place largement disproportionnée. Vilnius à elle seule domine cette liste avec ses 16 églises, suivie de Harodnja et de Trakai, avec respectivement 9 et 4 églises d'ancienne fondation⁸⁷. Ce déséquilibre n'est toutefois pas si gênant, à condition de s'éloigner des données chiffrées et de porter son regard sur la répartition géographique des toponymes mentionnés.

Enfin, un dernier aspect peut paraître déconcertant pour celui qui y chercherait une représentation exacte des juridictions ecclésiastiques, marquées par les obédiences concurrentes. Les cartes ainsi établies ne distinguent pas en effet entre uniates et orthodoxes et emploient une terminologie plus générale – certains pourraient dire plus floue – d'églises « ruthènes ». Ce choix

⁸⁶ Voir les Cartes n° 2a-2b.

⁸⁷ Trakai n'a pas encore fait l'objet d'une étude consacrée à l'histoire religieuse de la ville. Le seul travail de synthèse, qui accorde toutefois une part prépondérante aux aspects architecturaux du développement urbain, reste A. Baliulis, S. Mikulionis, A. Miškinis, *rakų miestas ir pilys: istorija ir architektūra*, Vilnius, Mokslas, 1991. Sur l'histoire de Harodnja, voir en particulier Ю. Гардзееў, *Магдэбурская Гародня (сацыяльная тапаграфія і маёмасныя адносіны ў 16-18 ст.)*, Harodnja/Wrocław, « За свабоду »/Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, 2008 ; Н. Сліж, « 3 гісторыі Прачысценскай царквы ў Гародні (XVII-XVIII ст.) » dans *Гарадзенскі палімпсест XII-XX стст. : Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі (Горадня, 7 лістапада 2008 г.)*, А. Ф. Смаленчук (éd.), Harodnja/Białystok, 2008, p. 64-95 ; P. Borowik, *Jurydyki miasta Grodna w XV-XVIII wieku*, Supraśl, Collegium Suprasliense, 2005 ; Н. Н. Воронин, *Материалы и исследования по археологии древнерусских городов*, т. 3 : *Древнее Гродно*, Moscou, Академия Наук, 1954.

conscient n'est pas infondé. Tout d'abord, l'argument déjà maintes fois évoqué, au sujet de la nature lacunaire des sources rappelle de nouveau qu'une autre démarche aurait amené des résultats très incomplets, sans permettre une véritable analyse spatiale des structures. Quand il est connu, le rattachement des églises à l'obédience romaine ou constantinopolitaine est toutefois précisé dans les listes des paroisses, qui complètent les cartes. Bien entendu, ces caractéristiques ont un intérêt incontestable pour la problématique. Par exemple, il s'avère ainsi que la plupart des monastères fondés après l'Union de Brest relevaient du camp orthodoxe⁸⁸. Néanmoins, introduire des séparations bien nettes pour l'ensemble de l'espace concerné serait tout autant abusif. La première moitié du XVII^e siècle apparaît avant tout comme un moment d'hésitation et d'ambiguïté institutionnelles. Un prêtre pouvait en effet changer d'obédience, parfois à plusieurs reprises, en raison de divers facteurs parmi lesquels se retrouvaient ses considérations ecclésiologiques et son intérêt personnel, la position du patron de la paroisse ou encore ses rapports avec les fidèles dont il avait la charge.

Le point de vue officiel ne suffit pas, car il aboutirait à considérer qu'à l'exception des clercs qui avaient signé les actes du synode orthodoxe d'octobre 1596, réuni par les opposants à l'obédience pontificale, ainsi que le clergé des diocèses de L'viv et de Przemyśl, restés orthodoxes, tous les autres ecclésiastiques reconnurent la juridiction romaine au lendemain de la promulgation de l'Union⁸⁹. Une telle affirmation serait bien évidemment plus qu'hasardeuse et sans doute anachronique du point de vue des individus concernés. Il est donc impossible de recourir à une terminologie aussi figée dès cette période. Si le prêtre n'était pas destitué par le patron ou le représentant épiscopal, son acceptation ou son rejet de l'autorité de l'hiérarque local étaient le seul indice capable de déterminer – et encore de manière éphémère – l'obédience « véritable » d'une paroisse. Même après le rétablissement d'une Église orthodoxe polono-lituanienne officielle, en 1632, le partage territorial des bénéfices entre les deux institutions ruthènes, établi par les textes royaux, ne se fit que lentement et suscita de telles résistances, qu'il est souvent délicat de fixer avec précision les juridictions respectives.

⁸⁸ Ce constat a déjà été présenté dans T. Kempa, « Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku » dans A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik (éd.), *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, Białystok, Zakład Historii Kultur Pogranicza Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, 2001, p. 74-102.

⁸⁹ La nature peu représentative des synodes de Brest fut un argument souvent évoqué par le camp orthodoxe pour dénoncer les démarches des évêques favorables à l'Union. Voir les propos de Zachariasz Kopysteński dans R. Koropeczkyj, D. R. Miller (éd.), *Lev Krevza's A Defense of Church Unity and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodia*, vol. 1, Cambridge (Mass.), HURI, 1995, p. 859-863. Par commodité pour le lecteur occidental, nous renvoyons ici à la traduction anglaise de l'ouvrage, réalisée par Bohdan Strumiński. Le texte original est publié dans O. Pritsak, B. Strumiński (éd.), *Lev Krevza's Obrona iednosci cerkiewney and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodija*, Cambridge (Mass.), HURI, 1987.

Malgré leur définition plus fonctionnelle que territoriale, les paroisses ruthènes du début du XVII^e siècle demeurèrent une entité institutionnelle plus solide et plus réticente à la dynamique « confessionnelle » que les évêchés. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler qu'il n'y eut que très peu de structures paroissiales parallèles, avec une double hiérarchie – uniate et orthodoxe – présente dans les mêmes localités. Des exemples de ce type ne concernèrent que les centres urbains importants, et prirent généralement la forme de fondations nouvelles, comme le monastère du Saint-Esprit à Vilnius ou celui des Saints-Pierre-et-Paul à Minsk. Bien que la concurrence du haut de la hiérarchie ruthène, avec deux évêques consacrés pour le même siège, s'imposât comme une réalité de fait après 1620, cette situation fut vécue comme un pis-aller et ne constitua jamais une solution viable pour les contemporains. C'est pourquoi, la solution énoncée par la commission royale de Ladislas IV de répartir les bénéfices entre le clergé uniate et orthodoxe, ne servit pas de prétexte pour créer dès cette époque deux réseaux paroissiaux superposés.

Un autre détail vient confirmer cette observation. Alors qu'il était fréquent de retrouver dans les villes et les bourgades importantes des églises latines et ruthènes consacrées sous le même nom, une telle face à face n'arrivait pas entre les édifices ruthènes, placés dans l'obédience romaine ou celle de Constantinople⁹⁰. Pourtant, la volonté de reconstituer à l'identique les structures perdues au profit de l'adversaire aurait pu être une démarche parfaitement attendue. Les dédicaces choisies pour les différents lieux de culte « de rite grec » suggèrent donc non seulement le maintien de l'espoir d'une réconciliation future, mais également la persistance, loin dans le XVII^e siècle, d'un espace sacré unique pour les deux Églises ruthènes.

À défaut de pouvoir disposer d'une information sérielle plus précise, les cartes jointes à notre étude reproduisent donc cette représentation commune, encore vivante chez les contemporains, sans trahir les réalités socio-religieuses en place.

IV) Les frontières des rites

Comprendre le fonctionnement d'une institution ecclésiastique à l'échelle locale exige non seulement d'étudier son implantation territoriale et son rapport aux fidèles, mais également de mettre en évidence ses interactions éventuelles avec les autres structures en place. Dans le cas étudié, cela renvoie tout particulièrement aux liens à la fois anciens et complexes entre les Églises de rite grec et latin. La coexistence de deux clergés et de deux communautés de croyants peut être observée aussi bien du point de vue chronologique que spatial. Elle pose en effet la question du

⁹⁰ Au début du XVII^e, Vilnius dénombrait huit églises, respectivement de rite grec et latin, consacrées sous le même nom. Voir Carte n° 6.

développement interne des réseaux paroissiaux respectifs et celle de la concurrence entre les deux structures.

1) Ruthènes et Latins : entre vis-à-vis et complémentarité

L'évolution de l'organisation territoriale du diocèse latin de Vilnius a donné lieu à plusieurs études détaillées. Elle est ainsi bien connue depuis la fin du XIV^e siècle jusqu'aux années 1550, à la veille de l'éclosion massive de la Réforme dans l'espace lituanien⁹¹. Ensuite, l'observation peut se poursuivre jusqu'au siècle suivant, grâce aux compilations consacrées à la géographie historique du territoire polono-lituanien⁹². En référence à la classification proposée par Jerzy Ochmański, nous avons choisi de représenter les étapes successives de la construction du réseau paroissial latin, sur des périodes longues d'environ un demi-siècle⁹³. Même si l'Église ruthène n'offre pas d'informations aussi complètes et aussi précises, une mise en parallèle des données rend alors possible la comparaison.

Un bref aperçu des cartes respectives suffit à faire émerger plusieurs points communs. De manière peu surprenante les plus anciennes installations religieuses, latines ou ruthènes, se situaient autour des grands axes de communications – routiers ou fluviaux – qui traversaient chacune des voïvodies. Dans celle de Vilnius, les paroisses ruthènes, attestées avant 1596, se trouvaient ainsi sur la route qui reliait Vawkavysk à Lida, puis d'autres églises se dressaient à l'est de la route entre Lida et Ašmjany, avant celle de Kreva et de Smarhon'. De là, se dégageaient deux nouveaux axes d'implantation ecclésiastique. Le premier longeait la vallée du Neris (Vilija), le second empruntait la route du bourg de Maladzečna et se rapprochait de la Bérézina occidentale. Enfin, dans le premier cas le tracé continuait jusqu'à la frontière orientale de la voïvodie par la route Dawhiwaw-Hlybokae, qui traversait le village de Dokšycy. Les premières fondations latines se situèrent, au contraire, dans une zone plus proche de la capitale lituanienne, le long des routes qui partaient de Vilnius en direction de Lida, d'Ašmjany et d'Ukmergė – les trois capitales des districts respectifs. Dans la seconde moitié du XV^e siècle, le réseau connut une croissance importante sur les axes déjà mentionnés, en particulier sur les voies commerciales entre Lida et

⁹¹ Voir *supra*. Pour un aperçu de l'implantation des temples protestants à la fin du XVI^e siècle, nous renvoyons le lecteur à la carte présentée dans H. Merczyng, *Zbory i senatorowie protestanccy w dawnej Rzeczypospolitej*, Varsovie, [S. n.], 1904.

⁹² Nous disposons ici d'un ouvrage monumental qui recense les données pour presque tous les toponymes de l'ancienne Confédération et, dans une moindre mesure, de l'empire russe : F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski (éd.), *Słownik geograficzny królestwa polskiego i innych krajów słowiańskich*, 15 t., Varsovie, Władisław Walewski, 1880-1902.

⁹³ Voir les Cartes n° 4a-4b, 5a-5b.

Ašmjany, ainsi qu'autour de la route qui traversait le centre de la voïvodie en direction de la ville de Polack.

La voïvodie de Trakai offrait un tableau moins homogène en raison de nombreux massifs forestiers (*puszcze*) qui recouvraient des centaines de milliers d'hectares de sa partie occidentale⁹⁴. L'existence de ces vastes espaces naturels témoignait d'un défrichement encore peu avancé, mais également de la politique de protection du pouvoir princier, désireux de maintenir en l'état ces réserves de chasse d'exception. Le cœur des structures ecclésiastiques ruthènes était situé dans le district de Harodnja, dans le bassin versant du Niémen et s'étendait jusqu'aux localités de Lipsk et de Kransnybór, sur la rivière Biebrza, à la lisière méridionale du massif de Perstun'. Plus au sud, un axe secondaire suivait le tracé de la rivière Supraśl. Au nord, quelques paroisses avaient été créées en amont du Niémen, avec l'église de Merkinė, attestée depuis l'époque de Sigismond I^{er} (1506-1548)⁹⁵. Au-delà, seule Trakai – ancienne capitale lituanienne – et quelques rares localités environnantes, possédaient des lieux de culte de rite oriental. Dans les territoires occidentaux, Kaunas disposait aux XVI^e-XVII^e siècles d'une église ruthène, mais son histoire paraît avoir été beaucoup plus éphémère⁹⁶. Là encore, les structures de l'Église catholique latine s'étaient développées près des grands axes de communication, mais dans une zone plus septentrionale par rapport aux implantations orthodoxes. Pendant plus d'un siècle, l'épine dorsale de cette organisation territoriale avait été la voie fluviale et terrestre qui reliait Harodnja à la capitale de la voïvodie, ainsi que la route Trakai-Kaunas, au sud de la petite vallée de la Strėva. Il fallut attendre la première moitié du XVI^e siècle pour voir émerger un véritable maillage paroissial latin dans la partie centrale du district de Harodnja. Toutefois, encore vers les années 1650, cette dernière région – l'un des principaux pôles de peuplement de la voïvodie – demeurait séparée du reste du territoire par une ceinture boisée, large d'une trentaine de kilomètres. Celle-ci était formée des massifs forestiers de Perstun' [*puszcza perstuńska*], de Peralom [*puszcza przelomska*] et d'Azjery [*puszcza jezierska*], où le seul axe transversal était le passage découpé par le lit du Niémen.

La diffusion des édifices cultuels, ruthènes et latins, avait donc suivi les processus démographiques locaux, dans une répartition complémentaire de l'espace. Les deux Églises avaient ainsi établi les centres de gravité de leurs structures territoriales presque en miroir l'une de l'autre. Seules quelques localités urbaines importantes, qui étaient souvent des résidences princières et avaient donc vocation à recevoir une population plus diversifiée, faisaient

⁹⁴ Voir J. Jakubowski, *Powiat grodzieński w w. XVI : mapa w skali 1:400.000 (z tekstem)*, Cracovie, 1934 (Prace Komisji Atlasu Historycznego Polski 3).

⁹⁵ *LVI*A, LM, n° 93, f. 435r.

⁹⁶ L'existence d'un édifice orthodoxe à Kaunas est mentionnée pour la première fois en 1553 : *AVAK*, t. 11, p. 12-13.

exception à cette règle. Faut-il conclure pour autant que les deux communautés de fidèles vivaient largement séparées l'une de l'autre ? La réponse à cette question reste complexe et exige d'apporter quelques précisions. Si la présence d'une église nous renseigne indirectement sur l'existence d'une assemblée de croyants, elle reflète surtout la politique confessionnelle des fondateurs. Sur les propriétés du grand-prince, dont l'autorité était plus lointaine et visait à maintenir une certaine harmonie entre les sujets, les cadres religieux devaient correspondre de manière plus fidèle aux équilibres démographiques en place. Ils ressortaient tout particulièrement dans la voïvodie de Trakai, où plus de 57 % des terres relevaient du souverain⁹⁷. Les contrastes observés entre le district de Harodnja, avec une large prépondérance de l'Église ruthène, et le reste du territoire, au nord de la vallée de la Czarna Hańcza, dominé par le culte catholique, reproduisaient sans doute les grandes lignes de partage entre les populations anciennement païennes, converties à partir du XIV^e siècle au christianisme de rite latin, et les implantations orthodoxes des régions méridionales, héritées des apanages de la *Rus'* médiévale.

La voïvodie de Vilnius, qui laissait davantage de place à la propriété privée de la noblesse, offrait un visage quelque peu différent. Ici, de très nombreuses églises ruthènes relevaient du patronage privé, même si plusieurs domaines princiers se trouvaient justement dans la partie orientale de la voïvodie⁹⁸. L'hégémonie du christianisme oriental à l'est d'un tracé qui reliait Braslaw, Ašmjany et Lida ne commença à être concurrencée timidement par l'Église latine qu'à partir de la seconde moitié du XV^e siècle. Cela semblait révéler que le partage de la richesse foncière, entre les nobles catholiques et orthodoxes, dessinait encore au début des années 1500, une organisation territoriale bipartite dans la voïvodie. Malgré les disparités structurelles entre les régions de Trakai et de Vilnius, ces quelques constats suggèrent que, pendant longtemps, le développement des cadres ecclésiastiques respectifs se fit davantage par la croissance interne qu'à travers le processus de conversion. Sans cela, le nombre de localités avec une population confessionnellement mixte – ruthène ou latine – aurait dû être plus élevé, avec la présence d'enclaves à l'intérieur des principales zones de peuplement.

L'organisation de l'espace sacré suivit donc de fait une certaine complémentarité, quelles que soient les tensions qui pouvaient exister entre les deux communautés. Les grandes lignes tracées aux XIV^e-XV^e siècles restèrent en place jusqu'aux années 1650. Les cartes établies pour les différentes périodes montrent que, dans l'ensemble, les réseaux paroissiaux des rites grec et latin ne connurent pas de recul ou d'avancée spectaculaires l'un sur l'autre. En revanche, ils se

⁹⁷ Voir tableau n° 5.

⁹⁸ Voir les cartes des districts d'Ašmjany et de Braslaw, publiées dans *VKLe*, t. 1, p. 268, 342.

densifièrent et étoffèrent leur emprise territoriale, en comblant les vastes étendues qui séparaient encore les églises à la fin de la période médiévale. Le clergé latin fit alors son apparition dans des régions largement marquées jusque-là par les édifices orthodoxes. Si, entre la fin du XVI^e et le milieu du XVII^e siècle, l'Église ruthène ne manifesta pas la même progression en direction des terres à majorité catholique, elle renforça nettement son organisation territoriale, grâce à un nombre important de nouvelles fondations ou de rénovations des édifices tombés en ruine dans les décennies précédentes.

Les chronologies de ce phénomène varièrent en fonction de l'Église et de la zone considérées. Dans la voïvodie de Trakai, le réseau latin connut deux phases de fort développement, dans les années 1500-1550 et, de nouveau, au cours de la première moitié du XVII^e siècle. Pour la région de Vilnius, l'accélération eut lieu plus tôt, vers le milieu du XV^e siècle et dura près de cent ans. Ensuite, elle reprit dans les premières décennies du XVII^e siècle, moins sous la forme de nouvelles fondations que par le retour au culte catholique des églises fermées ou transformées en temples, sur les domaines des seigneurs conquis par les doctrines calvinistes⁹⁹. Les uniates et les orthodoxes rejoignirent le mouvement un demi-siècle plus tard. Pour autant, cette consolidation institutionnelle se fit ainsi parallèlement à la période de recouvrement des églises latines qui émergeaient, avec un rythme soutenu, de la crise suscitée par les succès de la Réforme.

L'ensemble de ces évolutions concomitantes entraînaient donc l'émergence d'une « zone frontalière » entre les deux rites, façonnée par leurs croissances superposées¹⁰⁰. Vers les années 1650, celle-ci s'étendait à toute la partie centrale du district de Harodnja – une zone d'environ 2 300 km², comprise dans un triangle dont les sommets correspondraient aux localités de Berestavica Vjalikaja, Jac'wejsk et Krasnybór, à son extrémité occidentale. Dans la voïvodie de Vilnius, elle prenait la forme d'une bande, large d'une cinquantaine de kilomètres, qui longeait tout la frontière orientale de la voïvodie, depuis Rakavičy jusqu'au bourg de Druja, situé sur la limite septentrionale du district de Braslaw. La disposition spatiale des cadres paroissiaux des deux rites permet d'affirmer que chacune des voïvodies considérées constituait une marge pour les deux anciennes Églises chrétiennes. Cette frontière se dessinait plus nettement pour les

⁹⁹ En 1609, l'évêque latin de Vilnius Benedykt Wojna (1600-1615) prétendait que son diocèse avait perdu, en moins d'un demi-siècle, près de la moitié de ses églises paroissiales. Voir P. Rabikauskas (éd.), *Relationes status dioecesium...*, t. 1, p. 39. Même si le prélat exagérait tous les chiffres qu'il proposait, les décomptes réalisés par Jerzy Ochmański tendent à confirmer ces proportions : J. Ochmański, « Powstanie, rozwój i kryzys... », p. 57-60.

¹⁰⁰ L'existence de ces espaces aux structures religieuses entremêlées ressort de l'observation de toutes les zones de contacts confessionnels de la Confédération polono-lituanienne. Leurs contours apparaissent encore plus nettement à la fin du XVIII^e siècle. Voir A. Janeczek, « Między sobą. Polacy i Rusini na wspólnym pograniczu w XIV-XV w. » dans *Między sobą : szkice historyczne polsko-ukraińskie*, T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko (éd.), Lublin, IESW, 2000, p. 37-55 ; B. Szady, *Geografia struktur religijnych...*, p. 228-234.

paroisses ruthènes, avec un tracé en demi-cercle qui, depuis la région de Harodnja jusqu'à l'extrémité nord-est de la voïvodie de Vilnius, formait les confins nord-occidentaux de toute la métropole de Kiev. L'Église latine, polono-lituanienne, se caractérisait par des contours moins abrupts, mais à l'est de la ligne Braslaw-Dawhinava, sa présence devenait bien plus éparse. Ainsi, au moins à partir du XVI^e siècle, les structures de chacune des institutions ecclésiastiques se chevauchaient parfois sur plusieurs dizaines de kilomètres.

Cependant, si l'emprise du réseau latin avait crû de manière exceptionnelle en moins d'un siècle, sa progression vers l'est demandait du temps et devait tenir compte des rapports socio-confessionnels locaux. De telles contraintes se remarquent, par exemple, dans la fondation de la paroisse de Koren', propriété du chapitre cathédral de Vilnius. Cette localité était située dans le nord de la voïvodie de Minsk, à une quinzaine de kilomètres de la frontière de la voïvodie de Vilnius. Elle se trouvait donc dans un espace à majorité ruthène, non seulement du point de vue de la confession des habitants, mais également pour ce qui est du nombre des lieux de culte présents dans les environs. En octobre 1572, après avoir mené un remembrement des parcelles du domaine, sur le modèle princier, le chapitre décida d'y créer une nouvelle paroisse de rite latin¹⁰¹. La fondation devait ainsi répondre aux besoins des rares habitants catholiques de Koren' et, surtout, jouer un rôle missionnaire auprès de la population orthodoxe voisine. L'édifice en bois était déjà construit en 1576 et l'entretien du curé devait être assuré par des redevances en argent et en nature, que celui-ci prélevait sur chaque *włóka* de terre, lors d'une tournée annuelle à Noël¹⁰². Malgré ces dispositions, la dotation se révéla insuffisante ou ne fut versée que par un petit nombre de paysans du domaine. Dès 1591, les chanoines signalaient que le prêtre avait quitté la paroisse, à cause de ses trop faibles revenus, et que leurs dépendants qui s'étaient convertis et « avaient rejoint l'Église catholique, rebroussaient chemin et allaient faire baptiser leurs enfants dans des églises ruthènes¹⁰³ ». Les regrets exprimés par le chapitre de Vilnius montraient que l'action missionnaire du prêtre n'avait eu qu'un impact modeste, sans parvenir à modifier les anciennes représentations religieuses des paysans de Koren'. En effet, pour rejoindre l'église ruthène la plus proche ceux-ci avaient le choix entre les localités de Hataievičy et de Hajna, où se dressait pourtant un autre édifice catholique en place depuis le début du XV^e siècle. Donc, privés de l'encadrement local du clergé, les fidèles revenaient tout naturellement à la religion de leurs parents ou celle dans laquelle ils avaient été eux-mêmes baptisés. L'exemple

¹⁰¹ J. Ochmański, « Reforma włóczna w dobrach magnackich i kościelnych... », p. 190-191, 195-196 ; В. Л. Носевич, *Традиционная белорусская деревня в европейской перспективе*, Minsk, Тэхналогія, 2004 [consulté dans sa version numérique à l'adresse : <http://vln.by/node/200>].

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Cité d'après Vjačeslav Nosevič : <http://vln.by/node/200>.

précédent démontre parfaitement l'importance de l'encadrement paroissial, non seulement pour les pratiques religieuses des individus, mais encore pour l'expression de leur imaginaire et de leur mémoire confessionnels.

En considérant comme fiables les différentes données rassemblées pour les années 1650, du moins du point de vue numérique, il est possible d'établir la superficie approximative du territoire rattaché à un édifice.

Tab. 10 : *Superficie moyenne des paroisses de rite grec et latin, dans les voïvodies de Vilnius et de Trakai (vers 1650)*

District	Superficie (en km ²) ^a	Nb. d'églises ruthènes	Nb. d'églises latines	Taille moyenne d'une paroisse ruthène (en km ²)	Taille moyenne d'une paroisse latine (en km ²)
Vilnius	6 550	16	50	409,38	131
Ašmjany	17 500	72	58	243,06	301,72
Lida	5 050	19	23	265,79	219,57
Ukmergė	9 150	2	27	4575	338,89
Braslaw	5 950	17	14	350	425
Total (voïvodie)	44 200	126	172	350,79	256,98
Trakai	7 450	10	27	745	275,93
Kaunas	5 050	2	24	2 525	210,42
Upytė/Panevėžys	6 500	—	11	—	590,91
Harodnja	12 150	54	43	225	282,56
Total (voïvodie)	31 150	66	105	471,97	296,67

^a : Superficies mesurées à partir des données extraites des ouvrages cités en note n° 114 du Chapitre introductif.

Par rapport aux cadres administratifs – communs aux deux Églises – le tableau n° 10 confirme la répartition territoriale déjà évoquée. Vers le milieu du XVII^e siècle, les districts de Vilnius, d'Ukmergė, de Trakai, d'Upytė et de Kaunas manifestaient ainsi une large prédominance des cadres institutionnels latins. L'Église ruthène l'emportait, en revanche, dans le district d'Ašmjany. Ailleurs, la situation était moins contrastée, avec un léger avantage pour les édifices de rite oriental dans les alentours de Harodnja ou de Braslaw et, inversement, une meilleure position des lieux de culte latin dans le district de Lida.

2) L' « espace vécu »

Un regard attentif sur les cartes des paroisses amène toutefois à nuancer les chiffres présentés ci-dessus. En effet, si un référentiel géographique commun permet de procéder à une comparaison statistique de l'extérieur, il ne traduit que partiellement les réalités locales vécues par les contemporains. L'un des problèmes principaux provient du partage de l'espace qui représentait l'une des caractéristiques de ce territoire. Si pour un individu établi près de la bourgade de Svir, dans la partie occidentale du district d'Ašmjany, il était nécessaire de parcourir près de quinze kilomètres pour arriver à l'église ruthène la plus proche (Višneva), tel n'était pas le cas de la majorité de la population de rite grec, installée plus à l'est, où le réseau paroissial du diocèse métropolitain devenait bien plus dense¹⁰⁴. La difficulté d'avoir ici une vue d'ensemble pertinente provient du léger décalage qui dû exister à cette époque de grands bouleversements religieux entre, d'une part, l'implantation des édifices cultuels en activité et, de l'autre, celle des fidèles de la communauté ruthène. Cela concernait particulièrement les paysans rattachés à des domaines dont le propriétaire changeait de confession ou, plus généralement, choisissait de ne plus entretenir le lieu de culte d'une Église autre que la sienne, construite sur ses terres. Néanmoins, une telle situation ne devait renvoyer qu'à une partie modeste de l'ensemble des Ruthènes présents sur l'espace considéré.

Malheureusement, s'il est possible de localiser les édifices, bien peu de choses permettent de saisir avec précision la répartition exacte des fidèles. Pour autant, afin d'avoir un aperçu plus proche du vécu des communautés de l'époque, il paraît plus judicieux d'observer le maillage paroissial non sur tout le territoire des districts, mais à l'intérieur des limites déjà signalées pour les réseaux paroissiaux. Il est vrai que cette approche ne peut être valable pour tout le territoire étudié, soit en raison d'un nombre d'édifices trop réduit, comme dans le district d'Ukmergė, soit à cause d'une implantation trop dispersée, à l'image du district de Trakai. La démarche reste toutefois possible pour les districts de Lida, d'Ašmjany, de Braslaw et de Harodnja. En reliant entre elles toutes les paroisses ruthènes les plus excentrées des territoires considérés, l'on obtient une étendue d'une superficie d'environ 14 460 km² avec 108 paroisses pour les trois districts de la voïvodie de Vilnius (figure n° 3) et une zone de près de 3 680 km² avec 50 paroisses pour le district de Harodnja (figure n° 4)¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Les visites pastorales latines du milieu des années 1650 attestent ainsi de la présence de nombreux villageois ruthènes dans les alentours, sans qu'ils disposent d'un lieu de culte propre. Voir *VUB*, F. 57, B-53, n° 42, f. 906r-906v. Voir *infra*.

¹⁰⁵ Nous avons exclu du calcul les quatre paroisses excentrées de la partie septentrionale du district de Harodnja : Leipalingis, Raczki, Dawspuda et Osińska Buda.

Fig. 3 : Zone de concentration des paroisses ruthènes dans la voïvodie de Vilnius

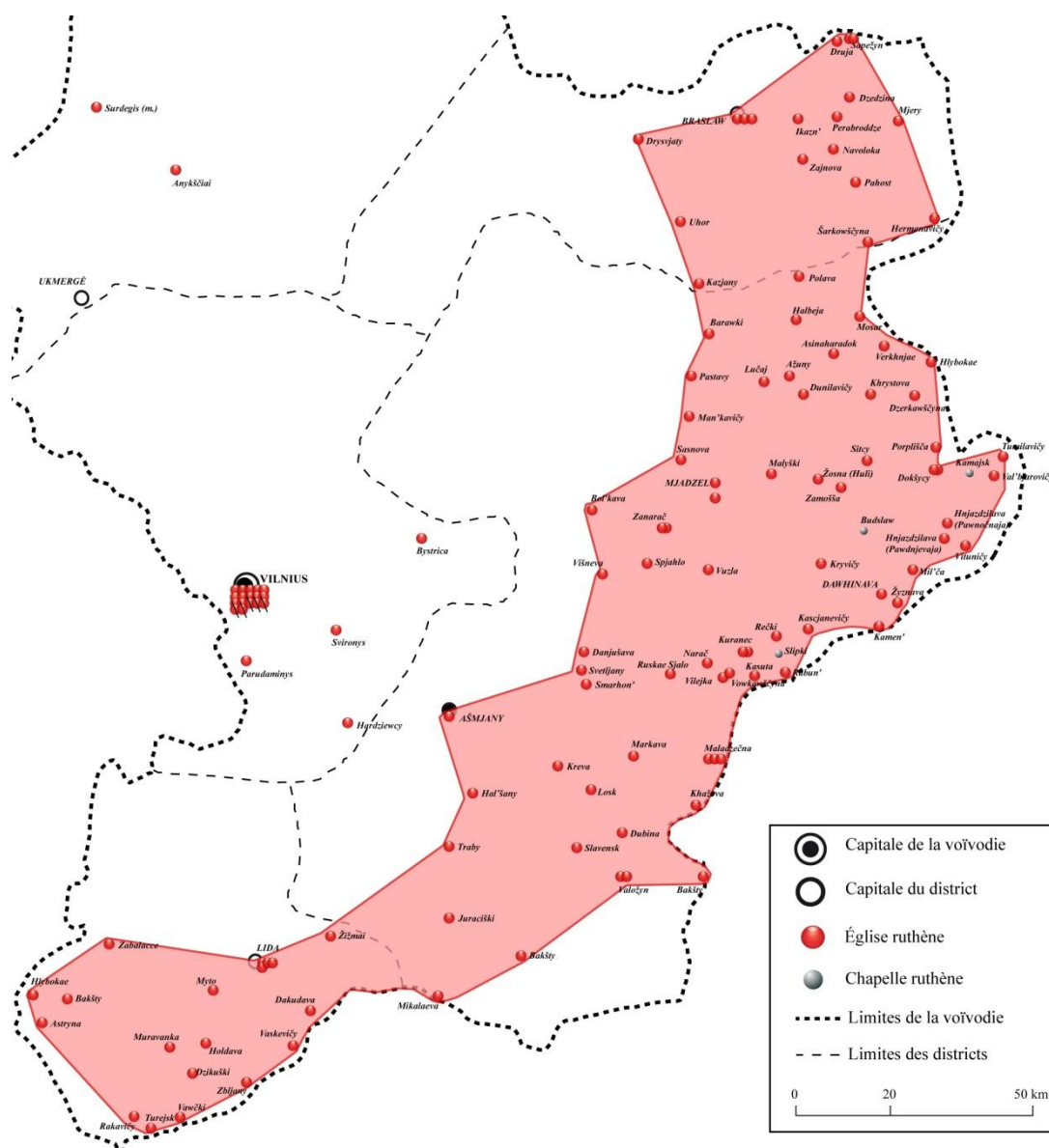
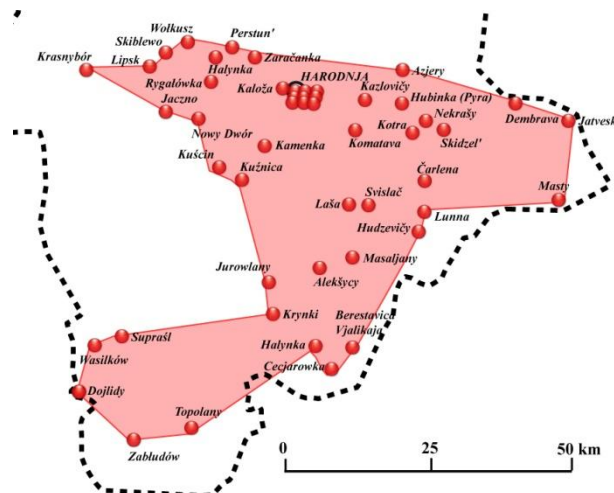


Fig. 4 : Zone de concentration des paroisses ruthènes dans le district de Harodnja



Dès lors, l'encadrement paroissial, considéré dans son sens spatial, y apparaît d'une bien meilleure qualité. Pour les régions orientales du diocèse de Vilnius, la superficie moyenne d'une paroisse s'élève alors à 134 km² et, sur le territoire de Harodnja, elle descend même à 74 km². En adoptant la démarche proposée par Ludomir Bieńkowski, ces données permettent d'estimer qu'une personne de religion ruthène devait parcourir en moyenne près de six kilomètres et demi, dans le premier cas, et moins de cinq kilomètres, dans le second, pour se rendre à l'église la plus proche¹⁰⁶. Le registre des baptêmes de la paroisse de Rakavičy (district de Lida), conservé de manière fragmentaire à partir de l'année 1600, paraît s'accorder avec ces moyennes¹⁰⁷. En effet, parmi les différentes localités mentionnées comme origine des enfants, la plus éloignée – Saroki – se trouvait à moins de cinq kilomètres de l'église¹⁰⁸. Ces informations, aussi approximatives soient-elles, ne sont pas dépourvues d'intérêt, à condition d'admettre que la répartition géographique des églises correspondait aux principales concentrations des communautés religieuses. Elles révèlent ainsi que la majorité des fidèles devaient effectuer moins de deux heures de marche pour se rendre à leur église habituelle.

Un tel détail permet non seulement de plonger dans le quotidien des individus concernés, mais remet également en cause les jugements, parfois trop hâtifs, sur les immenses étendues et l'habitat dispersé de la grande-principauté de Lituanie. Dans sa présentation générale des structures ecclésiastiques de la Confédération vers 1772, Stanisław Litak notait ainsi que la superficie moyenne d'une paroisse uniate s'élevait à 394 km² dans la voïvodie de Vilnius et à 969 km² dans celle de Trakai¹⁰⁹. Ces valeurs fondées sur des statistiques à la fois nombreuses et détaillées, n'ont pourtant qu'un intérêt limité pour l'analyse territoriale. Un simple aperçu de la carte, suffit à montrer qu'il est erroné de mettre sur le même plan le district d'Uptytė, dépourvu de lieux de culte ruthènes attestés et celui de Harodnja. La difficulté réside donc dans le choix de l'échelle d'observation qui, malgré les avantages et les inconvénients incontournables, doit s'efforcer d'être le mieux adaptée au problème posé. Les nombreuses études démographiques et institutionnelles du territoire lituanien oublient ainsi souvent de se prêter au jeu d'échelles, qui s'impose inévitablement à l'analyse sociale.

¹⁰⁶ Voir L. Bieńkowski, « Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce », p. 941-943. L'auteur propose de considérer que la superficie moyenne d'une paroisse forme un cercle dont le centre est représenté par l'église. Calculer le rayon de ce cercle, l'aire étant connue, revient ainsi à estimer la distance maximale qui sépare un habitant du lieu de culte le plus proche. Si l'individu sort au-delà du périmètre considéré, on suppose qu'il se rapproche alors d'une autre église voisine.

¹⁰⁷ La première partie du texte, très abîmée, semble être une copie du XVIII^e siècle en polonais, qui a été corrigée par la suite (*LVI A*, F. 634, inv. 4, n° 239).

¹⁰⁸ *Ibid.*, f. 62r.

¹⁰⁹ S. Litak, *Parafie w Rzeczypospolitej...*, p. 63.

En effet, il serait difficile de contester que la grande-principauté de Lituanie des ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles était une vaste étendue naturelle, beaucoup moins dominée par l'homme que les régions de l'Europe occidentale ou celles de la plus grande partie du Bassin méditerranéen. Dans le même temps, les nombreux lacs, marais et massifs forestiers qui recouvraient ce territoire offraient des ressources importantes aux habitants des environs mais représentaient également un défi à l'implantation et à la circulation des individus. C'est pourquoi, même si l'habitat était ici plus dispersé que dans les autres parties de la Confédération, il correspondait prioritairement aux zones de peuplement, parfois enclavées, constituées autour des nombreux cours d'eau ou créées par les campagnes de défrichement, favorisées par l'introduction du système domanial.

Certes, la taille réduite des populations et le petit nombre des structures ecclésiastiques, perçues à travers le prisme des vastes divisions administratives peuvent surprendre. Ils ne doivent pas faire oublier pour autant que la paroisse, avant d'être une circonscription territoriale, était une entité sociale au service des fidèles. Les cadres locaux de l'Église étaient donc intimement liés, au sens géographique le plus strict, aux réalités démographiques dont l'un des aspects principaux était, comme cela a été déjà signalé, une répartition très inégale des localités et de leurs habitants. Les vides et les distances qui séparaient les diverses agglomérations se réduisaient donc sensiblement à l'échelle communautaire, dans le rapport des croyants au sacré.

Cependant, quand le point de vue s'élève pour se placer au niveau diocésain, les questions spatiales reviennent avec d'autant plus d'acuité. Comment les frontières juridictionnelles de la partie lituanienne de la métropole s'inscrivaient-elles dans ce tableau disparate ? Les cartes consacrées aux structures ecclésiastiques de Pologne-Lituanie ont en effet pris l'habitude de tracer une ligne droite depuis la limite nord-ouest du district de Braslaw jusqu'à l'extrémité nord de la voïvodie de Podlachie, pour symboliser l'avancée maximale de l'Église ruthène dans les terres désignées comme « Lituanie historique »¹¹⁰. Cette ligne de démarcation a l'avantage d'inclure Vilnius et même Trakai, à condition de la déplacer légèrement à l'ouest. La nature commode de cette représentation fait toutefois oublier qu'il s'agit d'une simple convention. Si elle peut suffire à figurer les données des années 1770, elle se révèle peu satisfaisante pour les ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles. À y regarder de plus près, cette ligne ne correspond ni à la zone où le rite grec était majoritaire – il faudrait alors la

¹¹⁰ Voir les cartes présentées dans A. Jobert, *De Luther à Mohila : la Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648*, Paris, 1974, p. 15 ; P. R. Magocsi, *Ukraine : A Historical Atlas*, Toronto, University of Washington press, 1985, p. ; W. Kołbuk, *Kościół wschodnie...*, p. [7]. Ambroise Jobert appelle cette frontière « limite occidentale du rite grec », lui donnant ainsi un sens plus démographique et social.

décaler de quelques dizaines de kilomètres à l'est – ni à l'extrémité nord-occidentale du réseau paroissial ruthène, dont la ville de Trakai n'était pas le point le plus avancé. En effet, même si les sources ne livrent pratiquement rien sur ces églises, des mentions éparses permettent d'affirmer que plusieurs églises ruthènes existaient à la fin du XVI^e siècle au-delà de la limite ainsi dessinée.

Si l'on exclut les fondations tardives des monastères orthodoxes du XVII^e siècle par les familles nobles de la région, au moins quatre paroisses fonctionnaient dans des zones, décrites généralement comme largement acquises au catholicisme latin. Il s'agit de l'église d'Anykščiai dans le district d'Ukmergė, de l'église de Kaunas déjà mentionnée, et de celles de Seredžius et des environs de Vilkija, situées dans la partie orientale de la principauté de Samogitie sur le Niémen. Les trois premières étaient des fondations royales, la dernière semblait dépendre d'un patron privé – Szymon Wojna, castellan de Mscislaw et frère du futur évêque latin de Vilnius, Benedykt Wojna¹¹¹. Dans chacun de ces exemples, la fondation devait vraisemblablement s'expliquer par une action expresse du pouvoir local. La bourgade de Seredžius comptait ainsi une église latine et un édifice orthodoxe car, comme le relevait le prélat latin auteur de la description, le staroste lui-même appartenait à la communauté ruthène. À Vilkija, il affirmait que le patron orthodoxe des domaines situés dans les limites de la paroisse forçait même ses dépendants à se faire baptiser dans l'église ruthène dont l'emplacement exact reste indéterminé¹¹². Quant à la fondation royale de Kaunas, elle devait servir vraisemblablement aux marchands orthodoxes de passage dans la ville. Néanmoins, en raison des litiges territoriaux entre le prêtre ruthène et le staroste de la ville Jan (Iwan) Juriewicz-Komajewski, puis le curé latin de l'église de la Sainte-Croix, qui s'étaient

¹¹¹ L'église d'Anykščiai avait reçu une fondation du roi Étienne Báthory le 11 mars 1576 : S. Jęgelevičius (éd.), *Ukmergės dekanato vizitacija 1784 m.*, Vilnius, Katalikų Akademija, 2009, p. 246. L'église de Tous-les-Saints avait été fondée par Sigismond-Auguste au début des années 1550 : *AVAK*, t. 11, n° 7, 10, 12, p. 12-13, 17-18, 21-22 ; *BCz*, n° 11676/1, f. 4r. Les deux édifices de la principauté de Samogitie sont mentionnés indirectement dans une visite pastorale latine de 1579 : L. Jovaiša (éd.), *Visitatio dioecesis Samogitiae (A. D. 1579)*, Vilnius, Aidai, 1998, p. 16, 60. Szymon Wojna avait reçu des terres dans sur le domaine princier de Vilkija en récompense de ses services auprès de Sigismond Auguste. Son testament de 1599, qui toutefois ne mentionne pas les édifices culturels ruthènes est publié dans : И. Я. Спрогис, « Духовное завещание мстиславского каштеляна Семёна Войны – 1599 г., 1-го марта », *ČIONL*, 12/3 (1898), p. 3-23. D'autre part un texte de 1594 indique que d'anciennes églises orthodoxes fonctionnaient à Riga et à Cēsis afin de servir aux marchands orthodoxes séjournant dans ces villes : *AJuZR*, P. 1, t. 10, n° 203, p. 499. En effet, l'église Saint-Nicolas de Riga existait déjà au début du XVI^e siècle et son prêtre relevait de l'archevêque de Polack (*VS*, t. 5/1, n° 24, 27, 32, p. 27-30, 37-42). En 1633, le métropolite orthodoxe de Kiev, Piotr Mohyla, accorda aux monastères de l'Épiphanie de Polack et de la Sainte-Trinité de Vicebsk le droit exclusif de déléguer alternativement un de leurs prêtres à Riga pour officier auprès de la communauté locale (*VS*, t. 1, n° 127, p. 260). Cette indication témoigne que l'église échappa alors définitivement à la juridiction uniate.

¹¹² L. Jovaiša (éd.), *Visitatio...*, p. 16 : « et baptisantur multi in Ruthena ecclesia, quia dominus Woyna Siemon eos cogit ». D'après son testament, Wojna possédait le domaine de Pocztowo, à cinq kilomètres au sud-est de Vilkija. L'église devait donc se situer quelque part sur ce territoire. И. Я. Спрогис, « Духовное завещание... », p. 10-11.

appropriés successivement les biens fonciers de l'édifice orthodoxe, celui-ci ne fonctionna plus de manière régulière à partir des années 1580¹¹³.

Ces édifices apparaissaient donc comme des enclaves installées loin du réseau principal de l'Église ruthène et sur un territoire où les fidèles de rite oriental étaient, semble-t-il, peu nombreux¹¹⁴. Leur position de têtes de pont avancées, à l'existence éphémère, en fait pourtant des exemples privilégiés pour l'analyse du fonctionnement institutionnel de la métropole de Kiev. En effet, de quel diocèse relevaient ces églises et quels étaient leurs liens avec le hiérarque dont elles dépendaient ? Bien qu'on ne dispose d'aucune information explicite sur ce point, tout porte à croire que chacune de ces paroisses était rattachée au diocèse métropolitain. Le cas de Kaunas apporte du crédit à cette hypothèse car, dans les procès territoriaux qui s'y déroulèrent, les plaintes de la partie ruthène étaient généralement relayées par le métropolite ou l'un de ses représentants. En 1620, Józef Rutski était ainsi intervenu auprès de l'évêque latin de Vilnius afin que celui-ci oblige le curé de la ville – Jerzy Szawłowicz – à rendre les terres attribuées à l'église ruthène, qu'il avait récupérées avec les chartes de fondation correspondantes¹¹⁵. Ces documents furent probablement restitués à cette occasion et placés dans les archives métropolitaines, car le lointain successeur de Rutski, le métropolite Florian Hrebnicki, les fit inscrire dans les registres du Grand-Tribunal de Lituanie en 1757¹¹⁶. Ainsi, contrairement aux autres évêchés ruthènes, les marges nord-occidentales de la métropole constituaient une frontière extensible et poreuse, en forme de toile invisible, qui rattachait institutionnellement les divers édifices religieux – de fondation princière ou privée – au siège métropolitain.

Les quelque 200 lieux de culte ruthènes, qui existaient vers le milieu du XVII^e siècle sur le territoire des voïvodies de Trakai et de Vilnius dessinaient donc une zone de basculement entre la prédominance du rite grec ou latin, qui correspondaient aux extrémités occidentales de l'archevêché de Polack et de la partie lituanienne du diocèse métropolitain. Les deux entités institutionnelles étaient d'ailleurs généralement réunies à partir de 1640 sous l'autorité d'une seule personne – le métropolite uniате de Kiev. Celui-ci administrait donc directement

¹¹³ *AVAK*, t. 11, n° 12, p. 21-22 ; *RGADA*, F. 356, inv. 2, n° 18, f. 9v ; *LMAB*, F. 273, n° 2087 ; *LMAB*, F. 264, n° 418, 420, 422. Cependant, vers 1633, une nouvelle église ruthène semblait fonctionner dans la ville, sous le patronage de saint Nicolas (*OAM*, t. 1, n° 616, p. 227).

¹¹⁴ Toutefois, il serait erroné d'y voir des églises sans fidèles car pour des raisons économiques diverses, des populations orthodoxes étaient bien présentes dans cette partie orientale de la Samogitie. Dans la visite pastorale de 1579, le prêtre latin de la paroisse de Veluona, à une dizaine de kilomètres à l'ouest de Seredžius, notait ainsi : « Interogatus, an sint omnes Catholici, respondit : Sunt etiam multi Haeretici, Rutheni et Schismatici » (L. Jovaiša (éd.), *Visitatio...*, p. 38).

¹¹⁵ *LMAB*, F. 264, n° 422, f. 1r.

¹¹⁶ *AVAK*, t. 11, p. 12, 17, 21.

un vaste réseau ecclésiastique, qui comptait probablement entre 1 000 et 1 500 églises, sans la partie du diocèse, située sur les terres de la Couronne. Pour autant, le rôle détenu par le patronage laïc – pour la collation et l’administration foncière des bénéfices – réduisait considérablement l’autonomie institutionnelle de l’Église ruthène. À l’échelle locale, ses frontières territoriales devenaient alors d’autant plus instables. De même, la définition de la paroisse acquérait ainsi un sens avant tout fonctionnel. Elle renvoyait à un édifice religieux, rattaché à une communauté de croyants, auxquels il était censé offrir un service cultuel régulier, pour toutes les étapes majeures de la vie d’un chrétien. Dans une telle configuration, la consécration des candidats aux bénéfices et, plus généralement, la sauvegarde des droits associés aux juridictions ecclésiastiques devinrent ainsi les principaux outils aux mains des hiérarques pour maîtriser le territoire dont ils avaient la charge.

Chapitre 2

Les pratiques de l'autorité métropolitaine

Dans l'administration quotidienne de leur diocèse, les métropolites de Kiev – tout comme les autres évêques ruthènes – disposaient d'un réseau de subordonnés, chargés d'exercer localement leurs différentes prérogatives¹. En dehors des fonctions proprement ecclésiastiques, pastorales et disciplinaires, la gestion du patrimoine foncier de l'Église exigeait également de s'assurer un contrôle économique et juridique étroit sur les terres ainsi que les personnes soumises directement à l'autorité métropolitaine. Toutes ces activités demeurent cependant relativement mal connues, à l'exception de quelques constats généraux, énoncés à partir d'exemples à la fois tardifs et peu nombreux. En effet, les sources ne laissent souvent apercevoir que le pouvoir temporel des hiérarques, à travers la documentation judiciaire, produite par les fréquents litiges fonciers au sujet des propriétés ecclésiastiques. Ce n'est qu'à travers des informations dispersées, inscrites dans ces archives, qu'on parvient parfois à reconstituer les différentes structures, ecclésiastiques et laïques, qui formaient les relais du pouvoir métropolitain. Parmi ces derniers, une attention toute particulière doit aller au travail des tribunaux du métropolite des XVI^e-XVII^e siècles, aussi bien dans le domaine spirituel, pour l'ensemble des fidèles, que dans l'exercice de la juridiction temporelle sur les personnes soumises aux droits « seigneuriaux », détenus par les hiérarques. D'une telle analyse émerge alors la question de la rivalité du métropolite avec les seigneurs laïcs et, plus généralement, de la coexistence des institutions ecclésiastiques ruthènes avec les pratiques issues du droit de patronage des fondateurs. Cette problématique devient alors le révélateur des enjeux profonds et immédiats de la marche à l'Union de Brest.

¹ Voir les synthèses proposées dans Б. Н. Флоря, Я. Н. Щапов, « Епархиальное управление и епископат Русской Церкви. X-XVII вв. » dans *РЕО*, p. 230-241 ; Д. Ф. Полознев, Б. Н. Флоря, Я. Н. Щапов, « Высшая церковная власть и её взаимоотношения с государственной властью. X-XVII вв. » dans *РЕО*, p. 190-212.

I) Les faiblesses et les adaptations de l'administration diocésaine

1) La formation des structures locales : des héritages renégociés

Les immenses superficies des évêchés ruthènes rendaient presque impossible l'exercice de la charge épiscopale par un seul individu. Très tôt, avec la constitution des nouveaux diocèses de la *Rus'* de Kiev, le clergé des capitales épiscopales, et en particulier celui des églises cathédrales, fut doté d'un important rôle administratif aux côtés de l'évêque. Ces organisations ecclésiastiques, désignées par le terme **κλῆρος** (du grec *κλήρος*) ou par la forme déformée *крылос*, sont attestées dès la fin du XI^e siècle pour l'église métropolitaine Sainte-Sophie de Kiev². Bien qu'elles semblent avoir été instituées à l'initiative des princes et non des évêques, leurs fonctions se rapprochèrent à la fois des chapitres cathédraux et de la curie épiscopale latins³. Parmi leurs diverses attributions, les ecclésiastiques devaient notamment préparer – « former » – les nouveaux candidats aux cures paroissiales et ils accompagnaient parfois l'évêque pour la consécration des nouvelles églises⁴. Le rôle local, exercé par l'association du clergé cathédral, ne cessa de croître avec le temps. À Vilnius, une charte royale de 1544 montre que les représentants du **κλῆρος** (l'archiprêtre avec deux prêtres) avaient le droit de choisir le candidat pour toute cure paroissiale vacante sur le territoire de la ville, le métropolite n'intervenant que pour l'ordination du nouveau desservant⁵. Les difficultés structurelles de l'Église ruthène des XV^e-XVI^e siècles entraînèrent le développement de telles pratiques et cette organisation cathédrale se transforma progressivement en des associations de tous les prêtres paroissiaux des grandes cités – sièges des évêchés de rite grec⁶.

Une autre prérogative du **κλῆρος** était de veiller à la sauvegarde du bénéfice rattaché à la chaire épiscopale. Des documents remontant à la charnière des XI^e-XII^e siècles le présentent déjà comme copropriétaire des biens fonciers de l'évêché, avec le hiérarque⁷. Son action se

² Б. Н. Флоря, Я. Н. Щапов, « Епархиальное управление... », p. 234.

³ L'altération de la forme **κλῆρος** en *крылос* semble souligner les attributions liturgiques du clergé cathédral, notamment pour le chant, « aux côtés » de l'évêque. Dans le même temps, celui-ci intervenait dans l'administration diocésaine et siégeait au tribunal épiscopal. Grâce à sa position privilégiée, dans les grands centres urbains, ces clercs participaient aux relations entre les structures ecclésiastiques et les institutions princières, notamment à l'occasion des actions en justice. Я. Н. Щапов, *Государство и Церковь Древней Руси X-XIII вв.*, Moscou, Наука, 1989, p. 124-131 ; І. Сковчиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 454.

⁴ І. Сковчиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 456 ; О. Лотоцький, « Соборні крылоси на Україні та Білій Русі в XV–XVI вв. », *ZNŠ*, 9 (1896), p. 1-34.

⁵ *AZR*, t. 2, n° 231, p. 398-400.

⁶ Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 101-103.

⁷ Я. Н. Щапов, *Государство и Церковь...*, p. 130.

révélaient donc particulièrement importante quand le siège devenait vacant, puisqu'il assurait, avec les représentants des élites laïques, l'administration du diocèse⁸. La position sociale et les diverses attributions, propres aux clergés des capitales épiscopales, en firent une association originale à l'intérieur de la masse des ecclésiastiques ruthènes. Ses membres étaient souvent mieux formés et avaient des revenus supérieurs aux simples prêtres, grâce à leurs activités administratives et au service assuré à l'église cathédrale⁹. Selon Boris Florja, même si le phénomène restait limité à quelques villes, la constitution de cette élite paroissiale fut une étape importante dans l'évolution du clergé ruthène vers un « ordre » social à part entière¹⁰. Cependant, le renforcement de l'autonomie du **клерос** posa précocement le problème de sa concurrence avec d'autres représentants de l'évêque.

En effet, puisque le **клерос** avait une implantation géographique fixe et, pour certains domaines, échappait partiellement au contrôle épiscopal, les hiérarques exprimèrent rapidement le besoin de s'entourer de délégués censés incarner leur autorité. Ces personnages apparaissent dans les sources des années 1320-1330 sous le nom de vicaires diocésains [**владычные наместники**, littéralement « vicaires du hiérarque¹¹ »], mais les spécialistes estiment que leur création remonterait aux débuts du XII^e siècle¹². Leurs origines sont liées à l'extension de la juridiction des métropolitains et des évêques ruthènes, qui s'accéléra à cette époque. Ils intervenaient donc comme des clercs de haut rang, chargés d'exercer la justice dans les tribunaux ecclésiastiques¹³. Divers documents les montrent siégeant aux côtés des hiérarques, dans la capitale épiscopale, ou dans d'autres villes importantes du diocèse. L'état

⁸ Ce droit entraînait néanmoins en concurrence avec le patronage princier sur les chaires épiscopales. En 1589, Sigismond III accepta ainsi de confier l'administration des domaines ecclésiastiques, en période de vacance des bénéfices, au clergé cathédral et non à ses officiers laïcs. *AZR*, t. 4, n° 14, p. 16-19.

⁹ Les prêtres du **клерос** se partageaient la célébration des offices à la cathédrale de manière hebdomadaire et divisaient les contributions obtenues à cette occasion. À Vilnius, la nomination d'un nouveau prêtre paroissial était ainsi accompagnée de l'attribution d'un créneau pour officier à l'église cathédrale de la Très-Sainte-Vierge. *AS*, t. 6, n° 33, p. 47.

¹⁰ Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 102. Sur les territoires des voïvodies de Vilnius et de Trakai, seul le **клерос** de Vilnius est bien connu et attesté depuis le XV^e siècle (même s'il faut supposer que son existence était plus ancienne). Il est cependant possible de considérer que le même type d'association existait à Harodnja qui, du moins au XVII^e siècle, servit fréquemment de résidence aux métropolitains. La désignation de l'église de la Nativité de la Vierge comme « église métropolitaine » paraît consolider une telle hypothèse (*RFA*, t. 1, n° 44, p. 172 ; *EM*, t. 2, n° 38, p. 120).

¹¹ Littéralement le terme *наместник* pourrait être traduit par « lieutenant » ou « suppléant ». Il ne fut pas emprunté à la terminologie byzantine mais émergea avec le développement des structures locales, vraisemblablement sous l'influence des institutions laïques. Voir Я. Н. Шапов, *Государство и Церковь...*, p. 71.

¹² *Ibid.*, p. 70.

¹³ Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 92-93.

lacunaire des sources ne permet pas toutefois de trancher s'ils agissaient alors en émissaires ou s'ils disposaient déjà d'une circonscription propre¹⁴.

Des mentions éparses indiquent également l'existence des clercs décimateurs [ДЕСЯТИННИКИ ou ДЕСЯТИЛНИКИ], à partir de la fin du XIII^e siècle, à la tête de petits arrondissements ecclésiastiques, où ils étaient probablement chargés de lever diverses redevances au profit de l'Église, dont la dîme princière, avant d'acquérir des attributions judiciaires. Leur existence, bien qu'attestée, resta relativement périphérique sur le territoire ruthène, à la différence de la Moscovie, où l'institution se développa et passa aux mains des vassaux laïcs des évêques¹⁵. En Pologne-Lituanie, le nouveau statut de l'Église orthodoxe, devenue une religion « secondaire », sous la tutelle de souverains qui n'étaient pas ses fidèles, paraît avoir limité la monopolisation des charges ecclésiastiques auxiliaires par les laïcs. Pour ces derniers, il était désormais plus avantageux de servir dans l'administration princière ou auprès d'un magnat influent, dans l'espoir d'obtenir des terres ou un bénéfice important, grâce au droit de patronage qui régissait les évêchés et les monastères de rite grec.

De fait, les transformations des XIV^e-XV^e siècles entraînèrent donc le renforcement de la fonction d'archiprêtre [ПРОТОПОПЬ], avec la constitution de divisions du territoire diocésain, placées sous son autorité. À l'origine, les archiprêtres étaient les premiers desservants des églises importantes et avaient prioritairement des attributions liturgiques pour assister ou remplacer le hiérarque absent¹⁶. Toutefois, comme dans l'Église latine à l'époque carolingienne, les archiprêtres ruthènes furent alors dotés de circonscriptions territoriales où ils devaient veiller à l'état du clergé paroissial et contrôler le culte divin, célébré par les prêtres¹⁷. Il n'est pas à exclure que l'un des facteurs de cette évolution fut également l'influence exercée par l'institution du doyen latin, qui fit son apparition en Pologne au cours du XIII^e siècle¹⁸. D'autre part, l'archiprêtre était également chargé du rite d'investiture des nouveaux curés dans leurs paroisses, leur confiant solennellement le bénéfice et les clefs de

¹⁴ Я. Н. Шапов, *Государство и Церковь...*, p. 71.

¹⁵ Б. Н. Флоря, Я. Н. Шапов, « Епархиальное управление... », p. 235-236, 239 ; І. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 474. La synthèse classique sur la question reste Н. Ф. Каптерев, *Светские архиерейские чиновники в Древней Руси*, Moscou, « Современные известия », 1874, p. 114-149. Boris Florja relève que, dans les évêchés ruthènes, les dernières mentions de la charge de décimateur datent des années 1560. Voir *AZR*, t. 3, n° 46, p. 148-149.

¹⁶ Voir E. Przekop, « Archiprezbiter », *EK*, t. 1, p. 875-876.

¹⁷ Pour comparaison, voir les études déjà anciennes de J. B. Sägmüller, *Die Entwicklung des Archipresbyterats und Deskanats bis zum Ende des Karolingerreichs*, Tübingen, G. Schnürlein, 1898 ; E. Griffe, « Les origines de l'archiprêtre de district », *RHEF*, 58 (1927), p. 16-50.

¹⁸ Andrzej Gil voit dans la structuration et la division de l'espace diocésain ruthène l'effet de l'attraction exercée par l'Église latine. Voir A. Gil, *Prawosławna eparchia Chełmska...*, p. 134.

l'église¹⁹. Cependant, il ne possédait pas l'exclusivité de la fonction et agissait ici comme simple délégué du hiérarque²⁰. Dans les églises cathédrales, il intervenait également comme le supérieur du **клерос** et s'occupait donc tout particulièrement de la préparation des candidats à la prêtrise, par l'enseignement du catéchisme et des rituels liturgiques²¹. Pour résumer, le rôle principal de l'archiprêtre était donc de contrôler les devoirs cultuels du clergé établi dans sa circonscription.

Les premières attestations des archiprêtres ruthènes dans les voïvodies de Vilnius et de Trakai remontent généralement au XVI^e siècle. Parmi les présents au synode de Vilnius, réuni par le métropolite Józef Sołtan (1509-1522) le 25 décembre 1509, figuraient en effet sept archiprêtres de la partie lituanienne du diocèse métropolitain²². Les deux voïvodies considérées étaient représentées par trois archiprêtres : Vilnius, Harodnja et Markava. Il faut supposer également que le district de Braslaw, formé au début du XV^e siècle, correspondait également à un archiprêtré de l'archevêché de Polack²³. Cette liste n'est sans doute pas exhaustive, mais les sources ne permettent pas de localiser d'autres circonscriptions ecclésiastiques pour l'époque. Peut-être, un archiprêtre existait également à Trakai, ancienne capitale des grands-princes, où fonctionnaient un monastère et plusieurs églises ruthènes. Néanmoins, les documents montrent que, dans les années 1590, la ville dépendait déjà de l'archiprêtre de Vilnius²⁴. Dans la partie méridionale de la voïvodie de Trakai, un puissant magnat local – Gregorz Chodkiewicz – établit un archiprêtré dans la capitale familiale de Zabłudów, dans la seconde moitié du XVI^e siècle²⁵.

La première liste connue des archiprêtres de la partie lituanienne du diocèse métropolitain et de l'archevêché de Polack est donnée par la relation déjà citée, adressée à

¹⁹ Voir la transmission des églises de la Nativité de la Vierge et de la Nativité du Christ de Trakai à Filip Iwanowicz Limont par l'archiprêtre de Vilnius, Jan Parfenowicz (4 juillet 1594). *ZDDA*, P. 2, n° 57, p. 149-150.

²⁰ Dans un eucologe de la métropole de Kiev du début du XVI^e siècle, il était précisé que le rituel d'investiture du nouveau prêtre dans sa nouvelle paroisse pouvait être accompli par un archiprêtre ou par un archimandrite (М. Марусин, *Чини Святительських Служб в Київському Евхології з початку XVI ст.*, Rome, Український католицький університет ім. Св. Климентія папи, 1966, p. 49-50). À la charnière des XV^e-XVI^e siècles, les nouveaux curés de Vilnius pouvaient être investis aussi bien par des membres du clergé cathédral (vicaires du métropolite ou de simples prêtres) que des membres de la curie du métropolite (« chantre métropolitain ») ou l'archimandrite de la Sainte-Trinité Zosym (Izosim) : *AS*, t. 6, n° 4, p. 8-10.

²¹ Par analogie, dans la lettre pastorale d'un métropolite moscovite de Kiev, datée de la seconde moitié du XV^e siècle, il était rappelé aux clercs qu'ils devaient suivre les enseignements de l'archiprêtre pour « toute affaire [...] et pour le service divin ». Cité dans I. Скочилас, *Галицька (львівська) спарія...*, p. 467-468. Texte original dans *RFA*, t. 1, n° 44, p. 181-182.

²² *RIB*, t. 4, p. 8.

²³ L'archiprêtré apparaît ainsi dans les *Règles pour les prêtres* de l'archevêque Jozafat Kuncewicz, rédigées au début des années 1620. *SJH*, t. 1, p. 244.

²⁴ Voir *supra*.

²⁵ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki...*, p. 70-71. Son titulaire était généralement nommé « archiprêtre de Podlachie ».

Rome en 1671 par le métropolite uniate Gabriel Kolenda²⁶. Dans la voïvodie de Trakai se trouvaient les sièges de deux archiprêtres (Harodnja et « Podlachie »), celle de Vilnius comptait six autres sièges (Vilnius, Lida, Ašmjany, Dawhinava, Mjadzel et Braslaw)²⁷. En outre, les marges occidentales de la voïvodie de Vilnius relevaient des archiprêtres de Minsk et de Lahojnsk²⁸. Il est difficile de dire si la majorité de ces structures existait déjà à la fin du XVI^e siècle ou dans la première moitié du XVII^e siècle, en dehors des anciens sièges de Vilnius et de Harodnja²⁹. Toutefois, il est facile d'observer que ces centres locaux de l'Église ruthène correspondaient généralement aux capitales des districts, sauf là où l'étendue du territoire, comme dans le district d'Ašmjany, imposait la création de structures supplémentaires. Cette influence des cadres de l'administration princière explique peut-être la disparition de l'archiprêtré de Markava – ancienne capitale d'une circonscription princière – probablement au profit des archiprêtres de Lida et d'Ašmjany – capitales des nouveaux districts, formés après la réforme administrative des années 1565-1566³⁰.

2) Les enjeux du vicariat

Le constat de l'interpénétration précoce entre les structures laïques et celles de l'Église ruthène poussa souvent les historiens à y voir un facteur de l'évolution des prérogatives mêmes des archiprêtres. En particulier, l'une des questions reste de savoir si ces derniers récupérèrent progressivement des attributions judiciaires et administratives, pour la gestion du temporel ecclésiastique, qui relevaient auparavant des vicaires diocésains. L'idée

²⁶ *EM*, t. 2, n° 81, p. 302-329. Pour l'archevêché de Polack seul, les *Règles pour les prêtres* mentionnent déjà dix-huit archiprêtres sur l'ensemble du territoire diocésain (*SJH*, t. 1, p. 244).

²⁷ Cette structure est restée relativement stable puisqu'elle se retrouve inchangée au XVIII^e siècle : *EM*, t. 4, n° 31, p. 294-303.

²⁸ Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў...*, p. 32-54.

²⁹ Seul l'archiprêtre d'Ašmjany est ainsi mentionné précocement en 1628 : *LMAB*, F. 264, n° 82, f. 1r. En 1648, un document évoque également un archiprêtre de Lida : А. М. Кушнярэвіч, *Культывавае дойлідства Беларусі XIII-XVI стст.*, Minsk, Навука і тэхніка, 1993, p. 72-73.

³⁰ Markava était la capitale du district princier connu depuis la fin du XV^e siècle. К. Любавский, *Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания Первого Литовского Статута*, Moscou, Университетская типография, 1892, p. 98-99. L'archiprêtre de Markava est mentionné plusieurs fois au XVI^e siècle : 1509 (*RIB*, t. 4, p. 8), 1530 (*LMAB*, F. 256, n° 1896) et 1576 (*VS*, t. 5/1, n° 44, p. 58). Le document de 1576 amena Aleksej Sapunov, et beaucoup de ses successeurs, à rattacher l'archiprêtre de Marakawa à un faubourg homonyme de Vicebsk, où un important monastère orthodoxe fut fondé par la suite, vers 1633. Cependant tous les indices montrent que cette indentification ne peut être qu'erronée. Ainsi, un archiprêtre de Markawa participa-t-il au synode de Vilnius de 1509, où tous les clercs séculiers mentionnés étaient originaires du diocèse métropolitain. De même, la charte royale de 1576 indique explicitement que l'archiprêtre évoqué était un petit noble du district d'Ašmjany. Enfin, il paraît incongru que l'archiprêtre établi dans la région de Vicebsk portât dans sa titulature non pas le nom de cette cité mais celui d'une petite localité des environs.

généralement énoncée dans l'historiographie consiste à affirmer que les deux institutions fusionnèrent progressivement vers la fin de la période médiévale et à proposer d'utiliser le terme d'« archiprêtres-vicaires³¹ ». Boris Florja parle même d'une véritable « restructuration » du vicariat diocésain et souligne que les mots « archiprêtre » et « vicaire » [намістник] deviennent synonymes au début du XVII^e siècle³². Un tel rapprochement est favorisé par l'homonymie fréquente entre la désignation des circonscriptions laïques [намісничество/волость – équivalent du bailliage] du territoire princier ou des grands domaines nobiliaires, qui accueillaient aussi les archiprêtres, et celle des vicariats ecclésiastiques [намісничество]. La situation est d'autant plus ambiguë que dans le contexte des XV^e-XVI^e siècles, les vicaires diocésains ruthènes se recrutèrent fréquemment parmi les archiprêtres.

Là encore, l'évolution se fit différemment de la situation moscovite. Avec la diffusion des décimateurs, les vicaires diocésains gagnèrent en statut, au point de rappeler celui des vicaires généraux de l'Église latine. Au XV^e siècle, quand les diocèses ruthènes relevaient encore des métropolites résidants à Moscou, certains de ces auxiliaires de haut rang purent ainsi exercer leurs fonctions sur le territoire polono-lituanien³³. L'étendue de leurs prérogatives apparaît dans la charte donnée en 1451 par le métropolite « moscovite » Iona à son vicaire, Mikhail, pour le diocèse métropolitain de Kiev³⁴. Le document non seulement plaçait ce dernier à la tête du tribunal ecclésiastique, mais lui accordait également « l'administration [...] des affaires spirituelles », ainsi que le droit, au nom du métropolite, de consacrer les églises, de veiller à l'exactitude des célébrations liturgiques, d'examiner la qualité des candidats à la prêtrise ou au diaconat, et, enfin, le soin de gérer et de développer les propriétés de la métropole. Surtout, l'autorité du vicaire était reconnue comme supérieure à celle de tout le clergé du diocèse métropolitain, y compris celle des archimandrites. Encore

³¹ Б. Н. Флоря, Я. Н. Щапов, « Епархиальное управление... », p. 239 ; A. Gil, *Prawosławna eparchia Chełmska...*, p. 135 -139 ; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki...*, p. 70-71.

³² Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 102.

³³ Voir Н. Ф. Каптерев, *Светские архиерейские чиновники...*, p. 108-114. Ces personnages étaient souvent issus des proches du hiérarque, comme en témoigne l'exemple de l'archimandrite Akakij, envoyé comme vicaire à Kiev, dans les années 1450, et désigné comme protosyncelle (dans le texte il est dit littéralement « avoir partagé la cellule du métropolite ») : *RFA*, t. 1, n° 57, p. 198.

³⁴ *RFA*, t. 1, n° 44, p. 172-173. Jusqu'en 1458, les hiérarques qui résidaient à Moscou et continuaient à porter la titulature de métropolites « de Kiev et de toute la Russie », continuaient à exercer leur juridiction sur les diocèses orthodoxes polono-lituanien. Le texte qui se présente sous la forme de formulaire a été interprété différemment par Boris Florja et par Mykhajlo Hruševs'kyj (voir М. С. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 5, L'viv, 1905, p. 475). Pour le premier, il s'agit d'une nomination pour le vicariat de Kiev, alors que le second affirme que l'archidiacre [протоіако́н] Mikhail fut nommé à Vilnius. La lecture du texte montre en réalité que l'ecclésiastique obtenait le pouvoir d'intervenir dans l'ensemble de la métropole : « à Kiev, à Vilnius, à Navahrudak, à Harodnja et dans toutes les villes et bourgades, et dans les villages, où se trouvent [les] églises métropolitaines [...] ».

au milieu du XV^e siècle, le vicaire s'imposait donc comme le second personnage du diocèse, après les évêques ou le métropolite.

Bien que la rareté des sources rende difficile toute analyse chronologique précise, la documentation conservée suggère que le rapprochement entre les institutions de l'archiprêtre et du vicaire n'eut lieu qu'après la création durable d'une métropole polono-lituanienne de Kiev en 1458. En effet, Andrzej Gil et Ihor Skočyljas constatent à travers les exemples locaux que ce n'est qu'à partir du XVI^e siècle que le terme vicaire commence à apparaître de manière fréquente à côté du titre d'archiprêtre³⁵. Les raisons supposées d'un tel changement sont faciles à saisir. Puisque le vicaire était un représentant direct du hiérarque, son choix exigeait à la fois qu'il pût s'acquitter efficacement de sa tâche et qu'en homme de confiance, il incarnât l'autorité de son mandant sur le territoire considéré. La constitution d'une nouvelle juridiction métropolitaine, réduite à l'espace polono-lituanien, favorisa donc la promotion du clergé local dans le gouvernement diocésain. Il faut toutefois prendre garde à ne pas renverser ce processus. Ce ne sont pas tant les archiprêtres qui reçurent, de droit, les attributions du vicariat mais des vicaires qui furent de plus en plus souvent recrutés parmi les archiprêtres. Le lien entre les deux dignités ne fut pas institutionnalisé et l'une ne se substitua jamais à l'autre. Il convient d'ailleurs de se rappeler que du point de vue canonique l'un était un bénéfice alors que le second se présentait comme une charge révocable³⁶. Ainsi, parmi les sept archiprêtres lituaniens, présents au synode de Vilnius de 1509, aucun n'était qualifié de « vicaire³⁷ ». De même, dans l'acte rédigé à cette occasion, ils apparaissaient derrière les higoumènes, à la toute fin de la liste des clercs, signifiant que leur statut pouvait difficilement s'assimiler à celui des délégués directs du métropolite. Enfin, à plusieurs reprises des vicariats furent accordés à des moines voire à des laïcs. À la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle, le vicaire installé à L'viv était souvent l'archimandrite du monastère local Saint-Georges³⁸. De même, parmi la dizaine de délégués du métropolite à Kiev, attestés entre 1458 et la promulgation de l'Union de Brest, se retrouvaient des supérieurs de monastères, et parfois des nobles locaux, chargés de l'administration économique des biens ecclésiastiques³⁹. Seulement trois d'entre

³⁵ A. Gil, *Prawosławna eparchia Chełmska...*, p. 134 ; I. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 464.

³⁶ La preuve en est donnée par l'exemple déjà évoqué de l'archimandrite Akakij, nommé vicaire à Kiev, à la place de Davyd, sommé de rentrer à Moscou par le métropolite Iona : *RFA*, t. 1, n° 57, p. 198.

³⁷ *RIB*, t. 4, p. 8.

³⁸ I. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 537-543.

³⁹ Voir В. Рыбинский, *Киевская митрополичья кафедра с половины XIII до конца XVI века*, Kiev, Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891, p. 38-52.

eux, nommés dans la seconde moitié du XVI^e siècle, portaient dans le même temps le titre d'archiprêtre⁴⁰.

Les transformations dans le recrutement des vicaires n'étaient donc pas le fruit d'une réforme structurelle, mais davantage une réponse pratique au contexte. Devant l'étendue de leurs diocèses et la position délicate de l'Église ruthène face au pouvoir laïc catholique, les métropolitains et les évêques eurent besoin d'hommes bien implantés dans les structures locales. C'est pourquoi les archiprêtres – en particulier ceux des églises cathédrales – apparurent tout naturellement comme des candidats désignés⁴¹. Placés à la tête des associations cléricales orthodoxes des capitales épiscopales, ils étaient devenus des personnages influents grâce aux liens sociaux et pastoraux qu'ils entretenaient avec les élites locales. Leur nomination comme vicaires des hiérarques pouvait avoir également d'autres raisons : généralement mieux instruits que le reste du clergé et plus proches des instances représentatives du prince, ils avaient davantage de motivation à défendre la situation du clergé ruthène de la région, puisque leur propre bénéfice et leurs intérêts étaient en jeu. De même, il paraît plausible que les vicariats aient pris la succession des juridictions des décimateurs, dans les territoires périphériques de la métropole kiévienne, où leur existence était attestée⁴². Néanmoins, ces évolutions furent accompagnées de concessions imposées aux hiérarques par les représentants du clergé local, qui était devenu désormais un acteur incontournable de l'administration diocésaine. Parmi elles, figurait l'aliénation fréquente au profit du **клерос** du droit de choisir le vicaire. En 1498, le clergé cathédral de Vilnius se plaignit à ce sujet au grand-prince Alexandre, pour revendiquer son bon droit face au métropolitain de Kiev Makary. Il l'accusait ainsi de prélever des redevances inhabituelles, mais aussi d'avoir désigné comme vicaire l'archimandrite du monastère de la Sainte-Trinité alors que « sous les premiers métropolitains, eux – les clercs cathédraux – étaient titulaires du vicariat [**наместничество**]⁴³ ». À travers

⁴⁰ L'archiprêtre de la Dormition Jakob Gułkewicz (1556-1558), l'archiprêtre de Sainte-Sophie Atanazy Odonej (vers 1590) et un autre archiprêtre de Sainte-Sophie Ioan (vers 1594).

⁴¹ Parfois, dans les évêchés périphériques, des vicariats étaient attribués à des archiprêtres des bourgades qui n'étaient pas des sièges épiscopaux. Andrzej Gil mentionne ainsi le cas de Bus'k et de Szczepieszyn (A. Gil, *Prawosławna eparchia Chełmska...*, p. 134).

⁴² Un important dossier documentaire provient des sources issues du synode orthodoxe de Brest qui rassembla, en octobre 1596, les opposants à l'Union. Dans les actes rédigés et signés lors de cet événement, sont inscrits les noms des différents ecclésiastiques et laïcs, qui prirent part à la rencontre. À côté des vingt-et-un archiprêtres, y figurent cinq vicaires, originaires des diocèses ruthènes de L'viv et de Przemyśl. L'absence de toute autre titularité pour les vicariats, situés – à l'exception de Sambir – dans des villes secondaires du diocèse de L'viv, pourrait ainsi suggérer qu'ils possédaient des fonctions particulières, sans lien direct avec les archiprêtres. Voir *RIB*, t. 19, p. 374-375 et Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори у жовтні 1596 р. : підготовка, склад учасників та провідники », *Україна в Центральній-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)*, 7 (2007), p. 141-166.

⁴³ *AZR*, t. 1, n° 152, p. 174-175. En effet, sous le métropolitain Makary (1495-1497), l'un des ses vicaires fut Antoni, l'un des membres du **клерос** et prêtre de l'église de la Résurrection : *AS*, t. 6, n° 4, p. 8. Ce document

l'évocation des questions fiscales, le texte signalait d'ailleurs que le vicaire pouvait assumer également le rôle de percepteur pour les redevances dues par les clercs bénéficiaires au métropolite⁴⁴.

L'entrée des principaux dignitaires du clergé séculier dans les fonctions vicariales entraîna des transformations dans leur statut et les compétences qui leur étaient associées. Le vicariat se rapprocha ainsi incontestablement du clergé paroissial et acquit, à l'image des archiprêtres, une inscription territoriale stable et mieux définie. Le qualificatif de vicaires « diocésains » disparut ainsi au profit des vicaires désignés par le nom de la ville qui leur servait de siège. D'autre part, leur attribution essentielle devint l'exercice de la justice ecclésiastique *in spiritualibus* à l'intérieur de leurs circonscriptions respectives. Ils récupérèrent ainsi l'une des fonctions principales des anciens vicaires diocésains mais reprirent également le modèle des officiaux latins, apparus en Pologne au milieu du XIII^e siècle⁴⁵. Au XVI^e siècle, les textes de l'administration royale, rédigés en latin, commencent en effet à traduire le terme de « vicaire » ruthène par *officialis*⁴⁶. Cette influence s'observe également dans les titulatures utilisées, car les officiaux polonais-litvaniens étaient également appelés *uicarii in spiritualibus*, mêlant leurs fonctions à celles du vicaire général⁴⁷. La transposition de la désignation latine apparaît ainsi, dans années 1580-1590, pour le cas de l'archiprêtre de Vilnius, Jan Parfenowicz, fréquemment mentionné comme « archiprêtre et vicaire du métropolite pour les affaires spirituelles à Vilnius [протопоп и намѣстник от митрополита справ дѣховныхъ виленскихъ]⁴⁸ ». Comme les officiaux de l'Église latine, les vicaires ruthènes exerçaient prioritairement une juridiction contentieuse pour les affaires qui impliquaient les clercs, les matières ecclésiastiques ou le territoire soumis à la juridiction directe du hiérarque⁴⁹. Leur rôle est défini, en partie, dans la lettre du métropolite Hipacy

montre toutefois que la charge n'était pas réservée à l'archiprêtre et était souvent accordée à d'autres desservants de la ville.

⁴⁴ Voir I. Скочиляс, « “Дар любові”, фискальний обов’язок і єпархічна підлеглість: катедратик у системі фінансово-корпоративних відносин духовенства Київської митрополії XIII–XVIII століть », *DKZ*, 9 (2005), p. 431-460.

⁴⁵ T. Nowicki, « Oficjał », *EK*, t. 14, p. 406-408.

⁴⁶ Voir, l'exemple du vicaire de Kam'janec'-Podil's'kyj dans *AJuZR*, P. 1, t. 10, n° 5, p. 12-13. En 1610-1611, le terme apparaît déjà en ruthène, sous sa forme translittérée (*офицьял*), pour le vicaire uniате de Kiev Antoni Grekowicz : *Akty JuZR*, t. 2, n° 36, p. 58-60 ; *AJuZR*, P. 1, t. 6, n° 156, p. 399-402.

⁴⁷ Pour les attributions des différents officiers épiscopaux voir l'étude d'É. Fournier, *L'origine du vicaire général et des autres membres de la curie diocésaine*, Paris, Séminaire des Missions étrangères de Paris, 1940.

⁴⁸ *AS*, t. 6, n° 39, p. 55 ; *AZR*, t. 4, n° 41, p. 59-61 ; *AZR*, t. 4, n° 116, p. 158.

⁴⁹ Le fonctionnement du tribunal ecclésiastique de Vilnius apparaît ainsi dans *RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 67, f. 4-5 ; *AS*, t. 6, n° 72, p. 158-160.

Pociej, adressée au clergé de Sluck le 3 juin 1600, pour l'informer de la nomination de son vicaire⁵⁰. Le métropolite écrivait ainsi :

[...] nous vous envoyons notre archiprêtre de Sluck, le père Atanazy Harasimowicz, prêtre de Saint-Sauveur et de Saint-Nicolas de Sluck, avec la mission de contrôler auprès de vous toutes les affaires et la discipline, à savoir les officiants du baptême, du mariage et de la confession, et les autres affaires spirituelles, et avec les pleins pouvoirs pour tout cela. Le recevant avec égard comme notre vicaire, [...] laissez l'archiprêtre entrer dans l'église et contrôler la discipline ecclésiastique⁵¹.

Si la multiplication des vicariats permettait de fait un meilleur encadrement du territoire, elle s'accompagna également d'un rabaissement du statut des vicaires par leur rapprochement du clergé paroissial.

Les nouveaux principes de l'organisation diocésaine laissaient néanmoins en suspens les questions du temporel ecclésiastique et de l'administration des sacrements réservés à l'évêque, comme l'ordination sacerdotale. Celles-ci resurgirent avec une nouvelle acuité au moment des tentatives de réforme locale, commencées par le synode de Vilnius de 1509⁵². Le diocèse métropolitain devint donc le lieu, où s'exprimèrent les premières initiatives destinées à renforcer l'autorité des hiérarques orthodoxes, à l'intérieur du clergé et sur leurs ouailles⁵³. L'exemple des églises de Vilnius témoigne ainsi de la volonté du métropolite de Kiev de soustraire le contrôle des bénéfices ecclésiastiques aux mains des laïcs⁵⁴. En 1511, les représentants orthodoxes de la municipalité demandaient en effet au hiérarque de leur

⁵⁰ OR RNB, F. 678, f. 9r. (publié dans AZR, t. 4, n° 153, p. 240-241). Il s'agissait en réalité de confirmer sa charge car Atanazy Harasimowicz avait déjà obtenu l'achiprêtre de Sluck du métropolite Rahoza dès 1598, mais n'avait pas pu exercer sa charge en raison de l'opposition du clergé local (AZR, t. 4, n° 133, p. 186-187). Voir également : R. Degiel, *Protestanci i prawosławni : patronat wyznaniowy Radziwiłłów birzańskich nad Cerkwią prawosławną w księstwie słuckim w XVII w.*, Varsovie, Neriton, 2000, p. 35.

⁵¹ « посылає(м) до ва(с) протопопу нашего слү(ц)кого о(т)ца Афанасия Гарасимовича священника спа(с)кого ннко(л)ского слү(ц)кого розказавшы емү межн вами пересмо(т)рыти вшеяки(х) справъ и пора(д)ковъ, то є(ст) слүжебннко(в) крещення ве(н)ча(н)я и исповеди и н(н)шых справа(х) дүховны(х), давши емү мо(ц) во все(м) то(м). Вы вы [...] того протопопу слү(ц)кого яко наме(ст)ника нашего прымүючы его з ү(ч)тнво(ст)ю до це(р)кви пүсчали и пора(д)ковъ це(р)ковны(х) давши емү пересмо(т)ривати ». Les registres du tribunal territorial de Harodnja, datés de 1540, montrent également que la juridiction de l'archiprêtre et vicaire local était alors compétente pour les affaires matrimoniales des fidèles de la ville : AVAK, t. 17, n° 196, p. 78.

⁵² М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 89-90 ; Б. Н. Флоря, « Виленский собор », *РЕ*, t. 8, p. 479-480. Józef Sołtan commença par réaffirmer sa juridiction sur l'ensemble du territoire, en rétablissant la mention de l'ancien siège de Halyč dans la titulature métropolitaine. Voir I. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 176. Auparavant, les métropolites ruthènes étaient désignés comme « métropolites de Kiev et de toute la Rus' ».

⁵³ En 1511, sur mandat du métropolite, l'évêque voisin de Chelm fut ainsi chargé d'effectuer une visite pastorale du territoire de Halyč. I. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 176.

⁵⁴ AS, t. 6, n° 4, p. 5-12.

confirmer le droit – déjà ancien selon eux – de faire un inventaire des biens de l'église, à la mort du curé, pour les enregistrer dans les livres municipaux et les transmettre intacts au successeur. L'enquête menée par Józef Sołtan, en décembre de la même année, montra qu'en réalité les bourgeois de la ville n'avaient pas hésité à récupérer les clefs de certains lieux de culte, en attendant de les transmettre au nouveau prêtre⁵⁵. Après avoir interrogé le clergé orthodoxe de Vilnius sur les pratiques qui avaient eu lieu sous ses prédécesseurs, le métropolite rappela explicitement dans sa réponse qu'il s'agissait d'un abus. Il consentit donc aux bourgeois le droit de lui envoyer ses candidats aux cures vacantes et d'être présents lors de la cérémonie d'installation des desservants, mais statua que l'investiture spirituelle et temporelle de ces derniers ne pouvait relever que de son vicaire seul⁵⁶.

Le titulaire du vicariat, établi à Vilnius, recevait donc une délégation à la fois pour le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel des métropolites. De plus, il apparaissait dans le texte sous le nom de « vicaire métropolitain » [*намѣстник на митрополън*], ce qui n'était pas sans rappeler les anciens vicaires diocésains. Comme l'observe Ihor Skočyljas pour le territoire L'viv, le XVI^e fut une période transitoire pour le vicariat⁵⁷. D'une part, cette institution médiévale était progressivement accaparée par les élites du clergé séculier, de l'autre, les métropolites – et, sans doute, une partie de l'épiscopat – réaffirmaient et élargissaient les prérogatives de certains vicariats les plus prestigieux afin d'exercer un contrôle plus étroit sur les pôles principaux de leurs diocèses respectifs. Ce processus s'observe parfaitement sur le territoire de l'ancien diocèse de Halyč. Après avoir été administré par des vicaires des différentes localités, investis par les métropolites de Kiev ou d'autres hiérarques voisins, l'ensemble fut placé, en 1522, sous la juridiction du « vicaire métropolitain » Joachim/Izaakus Gdaszycki, archimandrite du monastère Saint-Georges⁵⁸. En 1526, le métropolite Józef (1522-1534) lui accorda le droit de prélever des revenus sur ses subordonnés et reconnut, par là, les attributions économiques, associées à sa charge⁵⁹. Donc, dès le XVI^e siècle, et malgré le droit de patronage laïc, les métropolites essayèrent de ramener l'administration des propriétés ecclésiastiques, du moins dans les grands centres urbains, sous la tutelle directe de leurs premiers auxiliaires locaux⁶⁰.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁷ I. Скочильяс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 474.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 177-178.

⁵⁹ *Ibid.* Voir également *AZR*, t. 2, n° 141, p. 168-169. La lettre du métropolite précisait également les districts (Halyč, L'viv, Kam'janec'-Podil's'kyj, Medžybiž, Snjatyn, Kolomyja et Žydačiv) qui entraient dans la juridiction du vicaire.

⁶⁰ Les détenteurs des principaux vicariats avaient parfois tendance à cumuler plusieurs fonctions. Ainsi, en 1596, le moine Joachim Morochowski apparaît avec la titulature de « vicaire et juge public de l'évêché de Volodymyr

La distinction entre les deux types de vicariat ne s'imposa véritablement que dans la première moitié du XVII^e siècle ⁶¹. L'événement symbolique qui incarna cette institutionnalisation fut la nomination de Józef Rutki au « vicariat principal » du métropolite [намісѣтництво наше преднейшое], le 21 juillet 1608⁶². Le premier hiérarque de l'Église uniate disait lui accorder les « pleins pouvoirs, comme s'il portait sur soi la personne [du métropolite] », pour surveiller tous les désordres et punir les coupables « avec un esprit serein, à la manière qui lui semblerait la plus utile pour l'Église du Seigneur, et en particulier dans la ville de Vilnius, placée sous la protection du Seigneur [...] »⁶³. De plus, le texte indiquait explicitement que la juridiction du nouveau dignitaire s'étendait à tout le clergé – régulier et séculier – de la « partie lituanienne » de la métropole, depuis les archimandrites ou les archiprêtres jusqu'aux prêtres, moines et moniales des couvents. Dans les années suivantes des vicaires généraux sont mentionnés à Minsk ou à Kiev et il faut supposer qu'ils existèrent également dans les deux autres capitales métropolitaines, Navahrudak et Harodnja⁶⁴. Les autres évêchés uniates suivirent de près cette tendance. En 1619, le moine Jan Dubowicz figure comme vicaire de l'archevêque de Polack, le basilien Melecjusz Kopysteński apparaît

et de Brest, archiprêtre de Kobryn' [намісѣтникъ и судія посполитый Володимирской и Берестейской епископін, протопопа Коврынскій] » (*AS*, t. 6, n° 128, p. 306).

⁶¹ Ihor Skočylas estime cependant que dans les circonscriptions des vicaires généraux (appelés également « officialités ») étaient déjà en place dans le diocèse orthodoxe de L'viv dès les années 1540. I. Скоцилас, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 547.

⁶² *AZR*, t. 4, n° 175, p. 262-263. Dans sa lettre aux magistrats de Vilnius, du 28 septembre 1608, le métropolite Pocij expliquait clairement qu'il souhaitait transposer dans son Église une institution qui ressemblerait aux officiaux latins : *VZR*, 6/5 (1868), p. 44.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *OAM*, t. 1, n° 429, p. 169 ; A. Gil, « Testament unickiego biskupa chełmskiego i bełskiego Atanazego Pakosty z 1625 roku », *Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne*, 1 (2003), p. 121. La charge de représentant uniate à Kiev, accordée en janvier 1610 à Antoni Grekowicz, n'était pas cependant un vicariat général au sens strict (*DIU*, n° 37-39, p. 341-343). Malgré l'importance de ses fonctions, il fut nommé archiprêtre et « vicaire de Kiev », sans que ses compétences s'étendissent à l'administration des biens temporels. La lettre du métropolite Pocij précisait ainsi que Grekowicz devait agir en commun, avec l'avoué métropolitain Walerian Chrusliński (*DIU*, n° 38, p. 342). Plus tard, il ne put exercer des fonctions plus étendues que par un mandat exceptionnel du métropolite, quand en juillet 1613 celui-ci le chargea d'effectuer une révision générale des domaines métropolitains, suite aux exactions commises par l'avoué Chrusliński lui-même et d'autres propriétaires laïcs de la région (*DIU*, n° 54, p. 352). Le statut d'Antoni Grekowicz, qui se qualifiait lui-même d'« official », s'apparentait donc à celui de Jan Parfenowicz à Vilnius, avec des attributions limitées aux affaires spirituelles de l'Église ruthène. En effet, après l'assassinat de Grekowicz, le 23 février 1618, la lettre métropolitaine qui jetait l'interdit sur toute la communauté ruthène de Kiev le désignait encore comme « vicaire métropolitain pour les affaires spirituelles [намісѣтник наш в делехъ дѣховныхъ] » : *DIU*, n° 66, p. 358-359. Ce statut réduit pourrait s'expliquer par la volonté du métropolite uniate d'éviter un conflit comme celui survenu à Vilnius, dans les années 1608-609. En effet, la voïvodie de Kiev restait encore peu acquise à l'Union et il aurait été d'autant plus hasardeux de confier toute l'administration à un personnage extérieur à la communauté kiévienne. La coopération entre le vicaire et l'avoué, recruté parmi la noblesse locale, devait ainsi limiter la confrontation avec les laïcs ruthènes de la région.

dans un document romain de 1628 comme *officialis generalis* de l'évêque de Przemyśl, et la première mention d'un vicaire général à Chelm date de 1636⁶⁵.

L'institutionnalisation du vicariat général, héritier des vicaires diocésains, s'accompagna d'une distinction dans le recrutement de ses titulaires. Comme à l'époque médiévale, cette charge fut presque exclusivement concédée à des moines – souvent des supérieurs des couvents – qui, dans le contexte de l'Église uniate du début du XVII^e siècle, étaient tous issus de l'ordre basilien⁶⁶. La pratique instaura ainsi une séparation relativement nette entre la haute hiérarchie diocésaine, y compris les vicaires généraux, et les instances intermédiaires, laissées au clergé séculier. Les premiers étaient souvent recrutés dans la même communauté monastique basilienne, voire des mêmes couvents, et partageaient la même éducation inspirée des modèles latins. Les seconds fondaient leur autorité davantage sur leur ancrage local, avec une meilleure connaissance des desservants et des structures sociales de la région, dont ils étaient eux-mêmes les représentants. Par conséquent, la refonte des structures ecclésiastiques ruthènes, qui marqua la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle, exprimait encore une fois des tendances contraires. Si l'Église uniate sut améliorer l'entourage de son épiscopat, grâce à une élite administrative, dotée d'une culture ecclésiologique commune, de l'autre, dans le même temps, elle en éloigna le clergé paroissial et accentua, par là, la distance entre les instances centrales et locales du gouvernement diocésain⁶⁷.

3) Vers le renforcement des structures centrales

L'enjeu administratif se révélait encore plus complexe pour les ordinations. À la différence de l'Église latine, l'épiscopat orthodoxe n'était pas partagé entre prélats ordinaires, coadjuteurs, titulaires ou auxiliaires. Chaque diocèse ne possédait en principe qu'un hiérarque, doté d'une juridiction ecclésiastique propre. Tout candidat à une cure vacante devait donc se rendre auprès de son évêque pour recevoir l'ordination canonique. Dans le diocèse métropolitain, dont les frontières étaient distantes de plus de 800 kilomètres, une telle

⁶⁵ *OAM*, t. 1, n° 434, p. 170-171 ; *EM*, t. 2, n° 6, p. 13 ; A. Gil, *Chelmska diecezja unicka...*, p. 137. Néanmoins le nom exact de cette charge ne fut pas encore fixé à cette époque de manière définitive. Ainsi, une mention du XVIII^e siècle indique que le supérieur basilien Sylwester Kotłubaj exerçait, au milieu des années 1630, la fonction de *generalis procurator causarum et bonorum illustrissimi metropolitani* (*AS*, t. 10, n° 43, p. 336).

⁶⁶ En 1608, Józef Rutski était moine au monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius, où il devait assurer la fonction d'économe (« *маєть личбѣ расходовъ и приходѣвъ чинити* ») avant de recevoir l'année suivante la nomination à l'archimandritat (*AZR*, t. 4, n° 175, p. 263 ; *AS*, t. 6, n° 66, p. 132-133). De même, le vicaire Atanazy Pakosta était également higoumène à Minsk (*OAM*, t. 1, n° 392, p. 158).

⁶⁷ Voir E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII-XIX wieku*, t. 1, Varsovie, Skł. gł. Gebethner i Wolff, 1906, p. 265-267.

situation pouvait imposer de véritables périples, avec toutes les contraintes attenantes. En pratique, les candidats faisaient donc fréquemment appel aux évêques voisins, avec le consentement plus ou moins tacite des métropolites⁶⁸. Le XVI^e siècle apporta néanmoins quelques innovations, là encore sous l'influence probable de l'Église latine. Auprès des évêques devenus incapables d'exercer leurs fonctions, en raison de leur âge avancé ou d'une maladie, le souverain prit l'habitude de nommer un « évêque par expectative » (**єпископ нареченный**, littéralement « évêque désigné »), parfois sur demande expresse des premiers⁶⁹. À partir des années 1560, ce terme coexista avec celui de « coadjuteur » et la distinction entre les deux reste assez vague⁷⁰. La première qualité renvoyait surtout à la promesse du patron – le souverain – de nommer l'individu à la tête de l'évêché concerné, après la mort du hiérarque en place. Même si le titre était reconnu par l'administration royale, il ne semble pas qu'il ait imposé de recevoir la consécration épiscopale⁷¹. Certains de ces « évêques par expectative » ou, plus généralement, ceux qui obtenaient la charte royale pour la succession demeuraient ainsi des personnes laïques⁷².

Cela ne les empêchait pas pour autant d'exercer certaines fonctions administratives de l'évêque diocésain, du vivant même de ce dernier. Ainsi, en septembre 1576, le serviteur royal Eliaż (Ilja) Jakimowicz Kucza obtint, avec la nomination à la succession métropolitaine de Kiev, le plein exercice du pouvoir temporel, associé à cette charge⁷³. D'après un accord passé avec le métropolite Jonasz Protasewicz, celui-ci ne se réservait que les questions qui relevaient directement du droit ecclésiastique. Parfois, les attributions de certains coadjuteurs en faisaient de véritables suppléants épiscopaux dans le gouvernement diocésain. Elles se dévoilent notamment dans la charte de Sigismond Auguste, qui en août 1566, accordait le

⁶⁸ *AZR*, t. 2, n° 185, p. 138.

⁶⁹ L'un des premiers à porter ce titre fut Józef, mentionné en 1499 comme « métropolite de Kiev par expectative » (**нареченный митрополит Киевский и всея Руси**) : *ALM*, t. 1/2, n° 457, p. 14. Dans ce cas, la formule indiquait simplement que le métropolite nommé par le roi n'avait pas encore reçu la consécration patriarcale. Le terme apparaît ensuite à Chełm (*AVAK*, t. 19, n° 6, p. 356), à Przemyśl (*AZR*, t. 3, n° 146, p. 290), à Pinsk (*OAM*, t. 1, n° 38, p. 22, *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 7, p. 24), à Polack (*AI*, t. 1, n° 168, p. 320) ou à Volodymyr (*AJuZR*, P. 1, t. 6, n° 36, p. 73).

⁷⁰ Le 19 août 1569, Teodor Lahowski fut nommé par le roi « coadjuteur » de Chełm. En 1595, le titre est mentionné pour Grzegorz Zagorski et Jan Bałaban, respectivement pour les diocèses de Polack et de L'viv (*AZR*, t. 4, n° 64, p. 91 ; *SHRM*, n° 185, p. 472-473).

⁷¹ En 1585, Dionizy Zbirujski est ainsi nommé dans un acte du tribunal châtelain de Chełm : « *nominatus wladica Chelmensis* » (*AVAK*, t. 19, n° 392, p. 304).

⁷² Entre 1504 et 1507, le notaire royal Iwaszko Sosnowski, nommé évêque par l'expectative sur le siège de Chełm, garda ainsi son statut laïc et continua même à vivre avec son épouse, tout en administrant le diocèse. Après avoir été démis de son bénéfice, entre 1507 et 1533, il finit par récupérer le titre épiscopal et reçut la consécration cléricale sous le nom de Jonasz (В. М. Площанский, *Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV-XVIII в. и другим источникам*, t. 1, Vilnius, Типография А. А. Зака, 1899, p. 103-104, 129-131). Voir également les cas d'Andrzej Rusin à Pinsk (*AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 7, p. 24) ou celui d'Arseni Bryliński à Przemyśl (*AZR*, t. 3, n° 146, p. 290).

⁷³ *AZR*, t. 3, n° 146, p. 290

statut de coadjuteur de Chelm à Teodor Lahowski⁷⁴. De fait, sa promotion suivait de quelques mois à peine la nomination de son beau-père, Zachariasz Iliaszewicz, comme évêque du même diocèse. En effet, le nouveau hiérarque, déjà âgé, avait lui-même demandé au roi de lui adjoindre un tel assistant. Le document de la chancellerie royale énonçait ainsi :

[...] consesimus et praesentibus consentimus, ut dicti sui wladicatus Chelmensis et Belzensis ecclesiarum, juris patronatus nostri regii, in suum coadjutorem ualeat accipere nobilem et discretum Theodorum Therentinum, ut ipsi praefato Zenowio, wladicae, tam in officiis diuinis debito ordine peragendis quam in administratione prouentuum temporalium illi adsit consilio et auxilio, post illius uero ex hac vita decessum in dictum wladicatum ut eidem succedat permittimus hisce literis nostris⁷⁵.

Malgré les vastes prérogatives laissées parfois aux coadjuteurs, il serait inexact d'y voir une institution régulière de l'administration diocésaine. Il s'agissait d'avantage d'une charge de transition, qui n'apparaissait, qu'à des périodes de crise du pouvoir épiscopal. Dans la pratique et à quelques exceptions près, ses titulaires étaient fréquemment nommés peu de temps avant le décès de l'évêque en exercice. Par conséquent, ils intervenaient davantage à la place qu'aux côtés de celui-ci, et encore de manière incomplète, s'ils n'avaient pas reçu la consécration canonique. Aussi, ne pouvaient-ils généralement pas ordonner de nouveaux desservants, ni consacrer les antimenses pour les nouvelles églises. Si la présence de tels successeurs désignés assurait la continuité administrative, elle n'était donc d'aucun secours pour alléger le poids des tâches spirituelles des hiérarques ruthènes.

Pour pallier ces contraintes, une nouvelle étape fut franchie en 1539, dans le diocèse métropolitain, avec la promotion du vicaire de L'viv, Makary Tuczapski, à la dignité épiscopale⁷⁶. Le statut précis du nouvel évêque restait néanmoins ambigu. Il obtenait le titre « de Halyč, de L'viv et de Kam'janec'-Podil's'kyj », mais était qualifié d'« évêque curial » [єпископ дворный] et acceptait le versement de la moitié de ses revenus au métropolite, ainsi que sa soumission à l'autorité directe de ce dernier⁷⁷. Néanmoins, comme l'affirmait son serment, les compétences du nouvel évêque s'étendaient de droit à toutes les affaires spirituelles du territoire qui lui était confié :

⁷⁴ AVAK, t. 19, n° 217, p. 149.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Pour le contexte de cette nomination voir : I. Скочилас, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 541-544.

⁷⁷ Д. Ф. Полознев, Б. Н. Флоря, Я. Н. Щапов, « Высшая церковная власть... », p. 211 ; I. Скочилас, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 178-182. Voir AZR, t. 2, n° 201, p. 364-365 ; SHRM, n° 57, p. 145-146 ; AJuZR, P. 1, t. 10, n° 11, p. 21.

[...] archiepiscopus Metropolita Kiiouiensis totiusque Russiae [...] me fecit episcopum curialem et dignatus est metropolim [sic] suam Haliciensem mihi ex brachio suo committere ; ecclesias Dei, clerum, omnesque homines, appellatos gregem obedientium ouium Christi, Russiae et Podoliae terrarum, mihi seruo suo in inspectionem et administrationem spiritualem concredit [...] ⁷⁸.

Même s'il s'agissait de la première attestation d'une telle dignité pour la métropole ruthène, elle s'inscrivait dans l'étroite filiation des vicaires diocésains, désignés au XIII^e siècle également comme « assistants » [съпрестолники] ⁷⁹. Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, l'évêché de L'viv gagna progressivement en autonomie, scellée en 1596 par le refus de son hiérarque Gedeon Bałaban de reconnaître l'Union avec Rome. Pour autant, les métropolitains uniates maintinrent leur juridiction formelle sur le diocèse et en firent une sorte d'évêché titulaire, concédé à leurs coadjuteurs ⁸⁰.

Sous l'influence de la terminologie et de la pratique administrative de l'Église latine, les évêques uniates de Halyč devinrent les plus hauts dignitaires du diocèse métropolitain, après le métropolitain lui-même, avec le droit de succéder à ce dernier ⁸¹. Le privilège royal accordé à Józef Rutski – premier à porter brièvement le titre, entre 1612 et 1613 – précisait les fonctions du nouvel « évêque curial ou coadjuteur », d'après la formule employée dans le document ⁸². Celui-ci devait, en absence du métropolitain, « administrer les affaires ecclésiastiques, juger les prêtres, consacrer les diacres et veiller à la discipline du clergé ⁸³ ». De fait, les coadjuteurs uniates exercèrent leurs fonctions principalement dans la partie lituanienne du diocèse métropolitain, car le diocèse de L'viv-Halyč et la région kiévienne restaient dominés par les opposants à l'Union. Toutefois, comme auparavant, cette dignité conservait son caractère provisoire et n'était accordée que quand le hiérarque se révélait incapable d'assumer seul l'ensemble des tâches de l'administration diocésaine ⁸⁴. Devenu lui-même métropolitain en 1613,

⁷⁸ SHRM, n° 57, p. 145.

⁷⁹ Я. Н. Щапов, *Государство и Церковь...*, p. 70. Avant d'être consacré évêque, Makary Tuczapski avait d'ailleurs été vicaire général du métropolitain à L'viv : AZR, t. 2, n° 185, 193, p. 338, 349-350.

⁸⁰ І. Сковчиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 218-220.

⁸¹ La position prestigieuse du siège de Halyč se fondait également sur la mémoire de la promotion de cette capitale ecclésiastique au rang métropolitain, accordée en 1303 par le patriarche Athanase I^{er} de Constantinople. Le contexte de cette création est analysé en détail dans І. Сковчиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 195-210.

⁸² *Akty JuZR*, t. 2, n° 43, p. 68.

⁸³ La charte de confirmation, donnée par le métropolitain, montre que les attributions du coadjuteur étaient présentées de manière quelque peu différente : « exécuter tout ce qui relève de la charge épiscopale, à savoir consacrer les prêtres et les diacres et les juger » (AZR, t. 4, n° 185, p. 429).

⁸⁴ Néanmoins, un cas particulier concerne Melecjusz Smotrycki. Après son adhésion à l'Union, il ne pouvait plus exercer sa charge d'archevêque de Polack, obtenue en 1620, car elle était déjà conférée au prélat uniate Antoni

Rutski ne consacra un nouvel évêque de Halyč qu'en 1626, peut-être en lien avec le programme de réforme qu'il entendait appliquer à la suite du synode de Kobryn' réuni la même année⁸⁵. À la même époque l'institution se développa dans d'autres diocèses. En 1617, Jozafat Kuncewicz fut ainsi désigné comme coadjuteur du vieil archevêque de Polack Gedeon Brolnicki et, à en croire certaines sources, obtint également le titre d'évêque de Vicebsk⁸⁶. Dans un contexte semblable, Grzegorz Michałowicz reçut, en janvier 1624, la charge de coadjuteur de l'évêque Pinsk-Turaw, Paizjusz Sachowski, avant de lui succéder deux ans plus tard⁸⁷. La grande différence avec XVI^e siècle fut donc de voir les coadjuteurs devenir des hiérarques consacrés canoniquement et capables d'accomplir l'ensemble des prérogatives épiscopales⁸⁸.

Les nouvelles titulatures et les statuts, concédés aux premiers assistants du métropolite, furent une innovation qui nécessitait des aménagements⁸⁹. Józef Rutski lui-même était bien conscient que leur adoption pouvait susciter des critiques de la part des fidèles et, en 1619, s'adressait à la Curie pour trouver un remède convenable :

Une très ancienne coutume était que les archevêques métropolitains possédassent auprès d'eux leurs suffragants qui s'acquittaient des charges épiscopales dans ledit diocèse. On ne leur accordait aucun titre épiscopal, si ce n'est qu'on les appelait évêques curiaux. Maintenant que nous devons procéder différemment, j'aurais besoin de quelque titulature pour mon suffragant. Et, afin qu'il n'y ait pour nos Ruthènes, qui évitent toute nouveauté fût-elle bonne, d'obstacle si nous donnons la titulature de quelque évêché qui leur est inconnu, j'adresse à Votre Très Illustre et Très Respectable Seigneurie [la liste] de 22

Sielawa. Le métropolite proposa de lui transférer la titulature de Halyč, qui avait été un ancien archevêché, mais Urbain VIII choisit finalement de nommer Smotrycki évêque *in partibus infidelium* de Hierapolis.

⁸⁵ Le titre accordé à Rafał Korsak apparaît pour la première fois en septembre 1626 : *EM*, t. 2, n° 81, p. 56. Il fut toutefois le dernier à être nommé évêque uniате de Halyč et les autres coadjuteurs métropolitains du milieu du XVII^e siècle furent choisis parmi les hiérarques des diocèses lituaniens de Pinsk ou de Polack. Ainsi, Korsak garda son titre de « coadjuteur métropolitain », après avoir été consacré évêque de Pinsk en 1632 (*OAM*, t. 1, n° 651, p. 240). Voir I. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 219 ; Д. Блажейовський, *Ієрархія...*, p. 250-251.

⁸⁶ Vicebsk était alors l'un des sièges de l'archevêché de Polack. *OAM*, t. 1, n° 407, p. 163 ; Д. Блажейовський, *Ієрархія Київської Церкви*, L'viv, Каменярь, 1996, p. 281.

⁸⁷ *OAM*, t. 1, n° 515, p. 193 ; *MUH*, t. 9-10, n° 761, p. 889.

⁸⁸ En 1653, le métropolite Antoni Sielawa déjà gravement malade choisit Gabriel Kolenda comme son coadjuteur et futur successeur pour l'archevêché de Polack. Pour cela, il prépara un document qui définissait clairement les attributions de celui-ci (*VS*, t. 5/1, n° 120, p. 221-225). Le premier point indiquait ainsi que Kolenda devait « ordonner les prêtres, consacrer le saint chrême et les églises, convoquer les assemblées ou synodes diocésains, de manière annuelle et alternée, l'une à Polack et l'autre à Vicebsk [...] ».

⁸⁹ La transformation institutionnelle se fit vraisemblablement à la fin des années 1610, peut-être à la demande de la Curie romaine. En 1618, l'higoumène de Minsk, Atanazy Pakosta, avait pu encore être désigné comme coadjuteur de l'évêché de Pinsk, sans être consacré évêque. Un an plus tard, au moment de monter sur le siège épiscopal de Chelm, il dut recevoir la consécration des mains du métropolite, assisté des évêques ruthènes. Voir *OAM*, t. 1, n° 424, p. 167-68 ; *EM*, t. 1, n° 19, p. 66-67.

évêchés, qui relevaient du métropolite de Kiev, dont plusieurs demeurent encore en Moscovie et d'autres ont disparu. Je voudrais y prendre une titulature aussi bien pour mon suffragant que pour les coadjuteurs qui devront nécessairement être établis, après la visite pastorale de nos évêques, que je dois terminer et dont j'ai écrit à Votre Très Illustre et Très Respectable Seigneurie dans une autre lettre. [...] ⁹⁰

La fonction d'évêque coadjuteur, associée généralement à l'un des sièges du diocèse, se répandit dans les clergés uniates et orthodoxe à partir des années 1640, avec la concurrence croissante des deux Églises. En 1632, le rétablissement d'un épiscopat orthodoxe, reconnu par le souverain, avait soulevé le problème canonique de la double hiérarchie et choisi de procéder au partage des sièges entre les deux institutions ruthènes, réduisant de fait le nombre de dignités disponibles. La nomination de coadjuteurs continuait donc à exprimer une situation exceptionnelle de crise ou de conflit structurel, mais la durée d'exercice de tels prélats s'allongea dans le temps. Pour les décennies 1640-1650, les coadjuteurs sont ainsi mentionnés pour les diocèses de Luc'k, de Polack ou de Przemyśl, où ils assumèrent leur charge durant plusieurs années ⁹¹.

Tout en suivant les mêmes influences que les uniates, l'organisation ecclésiastique des orthodoxes lituaniens fut beaucoup plus disparate. Sur les domaines où les seigneurs avaient fait le choix de rester dans l'obédience constantinopolitaine ou, plus simplement, de freiner la diffusion de l'Union parmi leurs sujets ruthènes, les structures traditionnelles du clergé restèrent en place ⁹². En Lituanie, l'un des grands pôles de l'Église orthodoxe fut la principauté de Sluck, dirigée à partir de 1600 par l'une des branches de la famille des Radziwiłł – protecteurs et premiers représentants de la communauté calviniste de la grande-principauté ⁹³. Privés de la tutelle métropolitaine et éloignés des évêques opposés à l'Union, les archiprêtres et les archimandrites lituaniens, qui refusèrent l'obédience romaine, devinrent les principaux meneurs ecclésiastiques de leur communauté ⁹⁴.

À l'échelle de la métropole, la principale dignité orthodoxe fut alors le titre d'exarque, accordé par les patriarches constantinopolitains et apparu en 1589 dans l'Église ruthène ⁹⁵. Le

⁹⁰ Cité dans М. Димид, *Єпископ Київської Церкви (1589-1891)*, L'viv, Львівська Богословська Академія, 2000, p. 121-122. Traduction d'après l'original publié dans : *ЕМ*, t. 1, n° 16, p. 63.

⁹¹ Д. Блажейовський, *Ієрархія...*, p. 230, 272, 282.

⁹² Voir le cas de la Podlachie dans A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki...*, p. 175-260.

⁹³ Voir R. Degiel, *Protestanci i prawosławni...*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 32-41. Après 1596, les seuls évêques qui continuaient à reconnaître l'autorité métropolitaine étaient ceux de L'viv et de Przemyśl. Après la mort de ce dernier en 1609 et jusqu'en 1620, le hiérarque de L'viv resta l'unique évêque orthodoxe pour l'ensemble du territoire polono-lituanien.

⁹⁵ *AZR*, t. 4, n° 21, p. 28-29. Ce titre avait été accordé par le patriarche Jérémie II à l'évêque de Luc'k-Ostroh, Cyryl Terlecki, qui fut ensuite l'un des principaux artisans de l'Union. Voir *infra* Chapitre 5.

4 août 1597, le patriarche d'Alexandrie Mélèce Pigas nomma ainsi trois exarques patriarchaux pour la Pologne-Lituanie, dans l'attente de la consécration d'un nouveau métropolite⁹⁶. Les personnes promues à ce statut furent l'évêque de L'viv Gedeon Bałaban, le prince Konstanty Ostrogski, l'un des principaux protecteurs des orthodoxes ruthènes, et le protosyncelle du patriarche, Cyrille Lukaris, qui se trouvait alors en Lituanie⁹⁷. Ce dernier ne resta que peu de temps dans la Confédération et la charge passa à l'archiprêtre orthodoxe de Zabłudów, Nestor Kuźminicz⁹⁸. En janvier 1609, il s'adressait déjà avec la titulature d'« exarque patriarcal pour la métropole de Kiev » au clergé de Pinsk pour l'engager à rejeter l'autorité du métropolite uniate Hipacy Pocij⁹⁹. Si une telle promotion témoignait du prestige acquis par l'archiprêtre, elle exprimait surtout l'ampleur de la désorganisation qui frappait alors les structures orthodoxes. Le problème déjà ancien de la consécration des desservants prenait ici une étendue inouïe, puisque pour être ordonnés prêtres, tous les candidats lituaniens devaient se rendre à L'viv¹⁰⁰. La vacance des structures orthodoxes locales se voyait également dans le travail de la justice ecclésiastique. Dans les différents conflits qui opposèrent le métropolite uniate à la confrérie orthodoxe de Vilnius, cette dernière répéta sans cesse qu'elle ne pouvait relever que du tribunal de l'évêque de L'viv¹⁰¹. Même si de tels propos appartenaient au plaidoyer récurrent des opposants à l'Union, il n'en restait pas moins qu'après 1609 et pour toutes les causes réservées à la juridiction épiscopale, seul le diocèse de L'viv disposait d'organes compétents pour l'ensemble des orthodoxes polono-lituaniens¹⁰².

La situation ne changea qu'en 1620, avec la consécration de nouveaux hiérarques ruthènes, rattachés à Constantinople, par le patriarche Théophane III de Jérusalem. Les

⁹⁶ И. И. Малышевский, *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви*, t. 2, Тип. Киево-Печерской Лавры, Kiev, 1872, n° 17, p. 44-60. Voir également le texte grec dans : A. Papadopoulos-Kerameus (éd.), *Texte grecs ti privitoare la istoria românească*, Bucarest, Carol Göbl, 1909, n° 16, p. 432.

⁹⁷ Lukaris arriva dans la République en juillet 1594 et séjourna à Ostroh et à L'viv, avant de s'installer à Vilnius au début de l'année suivante. Voir K. Rozemond (éd.), *Cyrille Lucar : sermons (1598-1602)*, Leyde, E. J. Brill, 1974, p. 6-7 ; Л. Тимошенко, « Лукаріс Кирило » dans *ОА*, p. 199-202.

⁹⁸ Nestor Kuźminicz avait déjà obtenu la charge d'« exarque pour la métropole de Kiev » – équivalente à celle de Cyryl Terlecki – peu avant la proclamation de l'Union (*MCSL*, t. 1, n° 435, p. 753).

⁹⁹ *AZR*, t. 4, n° 179, p. 313-314.

¹⁰⁰ L'un des meilleurs exemples est le cas de deux prêtres de la confrérie orthodoxe de Vilnius, Hrehory Żdanowicz et Karp Łazarowicz, ordonnés par Gedeon Bałaban en 1601. Voir *RGIA*, F. 823, inv. 1, N°245, fol. 1r ; T. Kempa, « Wileńskie bractwo Św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w. », *BZH*, 21 (2004), p. 55.

¹⁰¹ Voir par exemple l'affaire de l'ancien diacre de la confrérie Antoni Grekowicz en 1605 : [Я. Ф. Головацкий], « Справа Братства церковного Виленскаго перед судом трибунальным Виленским с иеродиаконом Антонием Грековичем, передавшимся в Унию и осужденным на смерть 1605 года », *Чтения в обществе истории и древностей российских*, 3 (1859), p. 7.

¹⁰² Un aperçu de l'activité de cette institution est donné dans A. Навроцька, « Найдавніша книга духовного суду Львівської православної єпархії 1668-1674 років (зі збірки національного музею у Львові) », *Український археографічний щорічник*, 13-14 (2009), p. 284-302.

paroisses orthodoxes du diocèse métropolitain et du diocèse de Polack furent alors placées sous l'autorité de Job Borecki et de Melecjusz Smotrycki. Cependant, à défaut de reconnaissance du souverain, le statut des nouveaux évêques resta chancelant et se limita à une tutelle pastorale des desservants et des fidèles, qui reconnaissaient leur autorité. À quelques rares exceptions près, le clergé ruthène non uniате fut ainsi maintenu à l'écart des grands centres lituaniens et ne put s'organiser, de manière fragile, que dans les régions orientales de la grande-principauté. Il fallut attendre 1633, pour voir une véritable renaissance des structures ecclésiastiques orthodoxes. Cela ne suffit pas pour autant à renverser les équilibres établis. En effet, l'archimandrite de Saint-Esprit de Vilnius, Józef Bobrykowicz, fut consacré comme l'unique hiérarque orthodoxe de l'espace lituanien, avec le titre « d'évêque de Mscislaw, d'Orša et de Mahilew¹⁰³ ». Sa juridiction s'étendait à tous les clercs et laïcs non uniates de l'ancien archevêché de Polack, resté dans l'obédience romaine. Ce compromis royal ouvrait la voie à de nombreuses ambiguïtés puisque la charte de nomination précisait : « qu'il soit libre à chacun ne voulant pas être dans l'Union de se référer à son propre pasteur, non uniате, depuis le diocèse de l'évêque uniате, et à l'inverse, celui qui souhaite être dans l'Union, sera libre de s'adresser à l'évêque uniате depuis le diocèse de l'évêque non uniате¹⁰⁴ ». Aussi les juridictions des hiérarques uniате et orthodoxe se superposaient sur un même territoire et entraient dans un rapport de force, dont décidaient les choix des communautés locales et des individus.

Dans le diocèse métropolitain, le hiérarque orthodoxe de Kiev obtenait le même droit que l'évêque de Mscislaw mais le cœur de son diocèse restait à Kiev et il n'apparaissait que très rarement en Lituanie¹⁰⁵. L'autorité des métropolitains d'obédience constantinopolitaine s'y exerçait donc à travers des vicaires, implantés de manière éparse et avec des attributions relativement vastes. De telles fonctions revenaient généralement aux supérieurs des couvents, qui formaient depuis longtemps les pôles principaux de l'opposition orthodoxe. En 1637, l'archimandrite de Sluck et supérieur de Saint-Esprit de Vilnius, Samuel Szytyk-Zaleski, apparaît dans une plainte comme « vicaire de la métropole de Kiev dans la grande-principauté de Lituanie¹⁰⁶ ». Dans les années 1650, un autre archimandrite de Sluck, Teodozy

¹⁰³ AZR, t. 5, n° 5, p. 9-10. L'évêque orthodoxe disposait de vicaires diocésains. Deux d'entre eux sont ainsi mentionnés pour le XVII^e siècle : Kalikst Zaleński et Hieron Klimowicz (AS, t. 5, n° 22, p. 125).

¹⁰⁴ AZR, t. 5, n° 5, p. 9.

¹⁰⁵ L'un de ses voyages, en 1635, est rapporté par le métropolitain uniате Józef Rutski dans *EM*, t. 1, n° 179, p. 325-328. С. Т. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, t. 2, Киев, Типография С. В. Кульженко, 1898, p. 494-497.

¹⁰⁶ AVAK, t. 8, n° 58, p. 120. Il est possible que des vicaires métropolitains aient pu exercer leurs fonctions dès 1633 sur une partie du territoire lituanien. Ainsi, un certain père Teofil est mentionné cette même année comme

Wasilewicz, commença par remplir la fonction de vicaire métropolitain pour la principauté de Sluck, avant d'être nommé, en 1663, vicaire pour toute la grande-principauté de Lituanie¹⁰⁷. D'ailleurs, le prestige acquis par les supérieurs de la Sainte-Trinité de Sluck créait parfois des conflits avec les archiprêtres locaux, qui s'affirmaient à leur tour en champions de la communauté orthodoxe¹⁰⁸. La dispersion des instances orthodoxes lituaniennes, réparties entre Vilnius, Sluck et l'évêché de Mscislaw, ne suffisait donc pas à effacer la concurrence pour le vicariat, née à la fin du xv^e siècle, entre les élites monastiques et les archiprêtres. Ainsi, les rapports de force dans l'Église orthodoxe montraient que la frontière entre vicaires généraux et vicaires « locaux » restait encore floue et pouvait évoluer en fonction de décisions personnelles de chaque nouveau métropolite ou évêque¹⁰⁹. Le cas de Sluck révélait donc les tensions entre clercs séculiers et réguliers de rite grec pour occuper la première place dans l'exercice local de la juridiction épiscopale.

La séparation entre les différents statuts ne se diffusa que progressivement, comme relais des réformes menées par le métropolite orthodoxe Piotr Mohyla à Kiev. L'une des innovations administratives, introduite dès les années 1630, fut l'établissement d'un « consistoire » [консисторіум] qui héritait, en les élargissant, des attributions du tribunal métropolitain¹¹⁰. Si les changements structurels étaient évoqués et attendus depuis très longtemps par les orthodoxes, l'initiative de Mohyla avait néanmoins des causes immédiates. L'établissement de deux Églises ruthènes concurrentes exigeait désormais de tracer plus distinctement les limites juridiques, mais également liturgiques et culturelles, entre les deux institutions. Un tel objectif ne pouvait alors être envisagé sans une profonde réforme disciplinaire, qui laissait présager une augmentation rapide des affaires à traiter par les cours ecclésiastiques. Il fallait, par conséquent, réunir un personnel suffisant afin de répartir la charge imposée par les procédures. Le consistoire prenait ainsi l'aspect d'un conseil chargé d'assister le hiérarque et, plus directement, son vicaire général dans ses fonctions judiciaires. Pour le xvii^e siècle, les sources ne permettent pas de distinguer les causes qui pouvaient être

« résident du métropolite » à Bielsk, non loin de la frontière de la grande-principauté. Voir C. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 1, n° 89, p. 538-539 ; *Ibid.*, t. 2, p. 487-488 ; *Ibid.*, t. 2, n° 8, p. 28-32.

¹⁰⁷ R. Degiel, *Protestanci i prawosławni...*, p. 38, 57-69 ; A. Mironwicz, *Teodozy Wasilewicz : archimandrita slucki biskup białoruski*, Białystok, Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 1997.

¹⁰⁸ Voir R. Degiel, *Protestanci i prawosławni...*, p. 73-78.

¹⁰⁹ En 1645, le métropolite Piotr Mohyla, enleva à l'archimandrite de Sluck, Hilary Dorofeewicz Bołoceński, le droit de juger le clergé séculier (R. Degiel, *Protestanci i prawosławni...*, p. 58).

¹¹⁰ C. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 2, p. 498-499. L'institution avait été formée d'après l'exemple de l'officialité latine, connue également sous le nom de « consistoire » [konsystorz]. Malheureusement, son fonctionnement est étudié surtout pour le xviii^e siècle, à l'intérieur de l'Église orthodoxe moscovite : О. Прокоп'юк, *Духовна конконсисторія в системі єпархіального управління (1721-1786 pp.)*, Kiev, Фенікс, 2006.

jugées par le vicaire seul de celles qui relevaient du consistoire de la capitale diocésaine. En raison de la distance, tout porte à croire que les vicaires lituaniens du métropolite orthodoxe purent jouir d'une plus grande autonomie que leurs homologues de la Couronne et exercer, plus durablement, l'ensemble de la juridiction métropolitaine.

De même, à l'image du vicariat général ruthène, le consistoire se chargeait à son tour des diverses tâches administratives et pouvait même jouer le rôle de chancellerie diocésaine. Ses membres, recrutés parmi les supérieurs des monastères, devaient contrôler les archiprêtres, avec leurs subordonnés, pour les questions ecclésiastiques et assurer la levée des redevances payées par le clergé paroissial au métropolite¹¹¹. Pour cela, ils étaient amenés à effectuer de véritables tournées pastorales des églises placées sous leur tutelle. La documentation conservée garde le souvenir de l'un de ces dignitaires, Teofan Skuminowicz, qui rejoignit ensuite le camp uniate au début des années 1640. Dans l'ouvrage publié en septembre 1643, pour justifier sa démarche, il notait en particulier qu'en membre du consistoire (*konsistorysta*) orthodoxe, il devait s'occuper de cinq archiprêtres, situés sur la frontière sud-est de la Lituanie¹¹². La création des consistoires apporta donc au gouvernement diocésain un organe administratif efficace pour s'occuper des affaires courantes, mais également intervenir sur le terrain pour inspecter le clergé et vérifier l'application des décisions épiscopales. La preuve de la réussite de l'institution est donnée par sa diffusion rapide – achevée vers les années 1660 – à la fois dans les diocèses orthodoxes et uniates, confrontés aux mêmes défis hérités du XVI^e siècle¹¹³.

Parmi les différents auxiliaires des hiérarques ruthènes, le vicariat joua donc un rôle essentiel car il était originellement la seule institution diocésaine à dépendre directement et presque exclusivement de l'évêque. L'affaiblissement de l'autorité de l'épiscopat orthodoxe, à partir de la fin du XIV^e siècle, l'obligea à se reposer davantage sur les structures locales du clergé séculier, à la fois plus stables et mieux insérées dans le dialogue avec les représentants des différents pouvoirs laïcs. L'administration ecclésiastique s'engagea donc sur la voie d'une organisation « décentralisée ». Le contrôle territorial s'y exerçait moins par l'envoi d'émissaires, dotés de pouvoirs étendus, que par la présence quasi permanente de vicaires dans les principales villes du diocèse, recrutés généralement parmi les archiprêtres du lieu. La

¹¹¹ С. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 2, p. 485-486.

¹¹² *Ibid.*, t. 2, n° 67, p. 275-277. Son travail était intitulé *Przyczyny porzucenia disuniei Przezacnemu narodowi Ruskemu podane a Iaśnie wielmożnemu Przewielebnemu Panu Ięgo Mości Panu Abrahamowi Woynie z Bożey y Apostolskiey Stolicy łaski Biskupowi Wileńskiemu Patronowi y Dobrodzieiowi swemu ofierowane od h edora Skuminowicza* [Les raisons de l'abandon de la désunion, présentées au r ès Vertueux peuple ruthène et offertes au Très Puissant et Très Révérend Père Sa Grâce le Seigneur Abraham Wojna, évêque de Vilnius par la grâce de Dieu et de la Capitale Apostolique, son Patron et Bienfaiteur, par Teodor Skuminowicz].

¹¹³ І. Сковчиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 450.

promotion des clercs séculiers s'inscrivait d'ailleurs en parallèle avec les évolutions de l'Église latine où, à partir du XVI^e siècle et surtout après le concile de Trente, la figure du prêtre acquit un prestige nouveau. Pour autant, les deux traditions institutionnelles continuèrent à coexister, sans parvenir à substituer l'une à l'autre. Au regard de ces observations, la faiblesse administrative de l'Église ruthène, à la veille de l'Union avec la papauté, était sans doute moins le fait d'un « vide » structurel que de l'imbroglio apparu dans les compétences respectives des différentes instances intermédiaires. En réponse aux interprétations de Boris Florja, il conviendrait de remarquer que, si la diversité des fonctions assumées par les clergés cathédraux, et par les archiprêtres, « compensait » partiellement le manque d'autorité épiscopale, elle était tout autant le facteur de cette défaillance¹¹⁴. Associés par leurs bénéfices aux enjeux socio-économiques locaux, les ecclésiastiques séculiers subissaient d'autant plus l'influence des laïcs et, dans le même temps, échappaient au contrôle du hiérarque, qu'ils étaient eux-mêmes supposés effectuer au nom des attributions vicariales. Il fallut donc attendre les réformes conduites dans les deux camps, après la rupture de 1596, pour voir s'établir une certaine hiérarchie dans la chaîne administrative. Les compétences, et consécutivement la titulature, du vicariat médiéval furent réservées aux vicaires généraux, dont le pouvoir se stabilisa vers le milieu du XVII^e siècle, avec le soutien des consistoires. Si les archiprêtres conservèrent une partie des prérogatives acquises à partir de la fin du XV^e siècle, ils furent de plus en plus cantonnés à la place de « juges de première instance des prêtres, qu'ils [avaient] chacun en charge¹¹⁵ ».

4) Des laïcs au service de l'Église

Même si le clergé occupa toujours le premier rôle dans les structures de l'administration diocésaine, le recours à des agents laïcs fut une pratique récurrente dans l'Église ruthène. Leur présence peut être source de confusions, car en ruthène ils portaient souvent le même nom que les vicaires ecclésiastiques [**намісѣтник**]¹¹⁶. Si cette proximité linguistique, déjà remarquée, insiste sur la délégation de l'autorité des hiérarques à leurs différents représentants, elle nécessite d'y introduire des distinctions. Pour les agents laïcs, le terme *namiestnik* sera ainsi

¹¹⁴ Voir Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 102.

¹¹⁵ Telle était la définition donnée en 1671 par le métropolite unié Gabriel Kolenda : « Archipresbiteri sunt Iudices primae instantiae Presbiterorum, quos quisque habet sub se » (EM, t. 2, n° 81, p. 304 ; cité également dans І. Сковчи́ляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 464).

¹¹⁶ Pour les différents usages du mot *наместник/namiestnik* aux XVI^e-XVII^e siècles, voir « Namiestnik », *SP*, t. 16, p. 16-18.

traduit dans la suite du texte par « avoué ». Ils apparaissent en effet dans deux sphères d'activités distinctes qui rappellent l'institution médiévale du royaume de France : l'administration financière des propriétés ecclésiastiques et la représentation en justice du métropolitain ou de l'évêque, voire l'exercice de leur juridiction sur les dépendants concernés. Toutefois, à la différence de l'exemple français, les avoués ne furent jamais recrutés parmi les membres des grandes familles seigneuriales et restèrent circonscrits au groupe de la petite et moyenne noblesse.

L'importance accordée à l'institution augmentait avec la distance qui séparait l'avoué du hiérarque qu'il devait représenter. De fait, les sources conservées inscrivent parmi les agents laïcs les plus actifs de l'Église ruthène les représentants métropolitains de Kiev. Ils furent souvent les seuls à incarner sur place et de manière continue l'autorité des métropolitains ruthènes. Dès le début du XVI^e siècle, l'avouerie de Kiev fut progressivement accaparée par la famille des Pankiewicz (orthographiée également Pankowicz, Packiewicz ou Passkowicz) dont les représentants portèrent le titre des « avoués de Sainte-Sophie¹¹⁷ ». Tout comme dans le monde latin, l'Église orthodoxe essaya de combattre de telles pratiques et de récupérer le contrôle du temporel, en transférant sa gestion à des vicaires ecclésiastiques. À quelques reprises – vers 1508 et à la fin des années 1550 – les métropolitains confièrent donc à des clercs les attributions fiscales, assurées auparavant par les avoués¹¹⁸. Pour autant, toutes ces démarches n'eurent que des effets restreints et éphémères. Au XVII^e siècle, les avoués métropolitains continuèrent à exercer leurs fonctions presque sans interruption. Leur rôle dans l'administration ecclésiastique paraît même s'être renforcé avec la promulgation de l'Union. En effet, l'opposition du clergé kiévien de rite oriental, resté majoritairement orthodoxe, acculait les rares ecclésiastiques uniates à une position isolée et fréquemment contestée. Pour cette raison, la tentative d'y introduire le vicariat uniате, entre 1610 et 1618, se fit parallèlement au maintien de l'avouerie¹¹⁹. Les compétences du vicaire Antoni Grekowicz furent donc limitées à l'administration *in spiritualibus* et l'expérience se termina de manière désastreuse par l'assassinat de ce dernier en février 1618¹²⁰. Après cet échec, la représentation directe du métropolitain dans la cité kiévienne fut réservée à la charge de l'avoué. Celle-ci conserva partiellement son caractère héréditaire, mais la priorité fut donnée aux proches du

¹¹⁷ В. Рыбинский, *Киевская митрополичья кафедра...*, p. 41-45 ; *AZR*, t. 2, n° 97, 195, p. 120-123, 352-354.

¹¹⁸ *AJuZR*, P. 1, t. 6, n° 7, p. 13-14 ; *Akty JuZR*, t. 1, n° 238, p. 300-301.

¹¹⁹ *DIU*, n° 38, p. 342.

¹²⁰ Voir *infra*.

hiérarque uniate. Entre 1626 et le milieu des années 1630, la fonction fut ainsi exercée par Marcin Korsak et ses fils, Jan et Stanisław, parents éloignés du métropolite Józef Rutski¹²¹.

La première fonction des avoués kiéviens était de lever les différentes redevances, dues par les habitants des propriétés ecclésiastiques, au profit du métropolite (cens, aides), mais également au profit des représentants royaux (fouages)¹²². Ils étaient de même responsables de l'administration économique du patrimoine métropolitain. À cette occasion, ils pouvaient donc conclure des accords ou des contacts avec les tenanciers et, surtout, mener des actions en justice pour tout litige relatif à ces terres¹²³. Enfin, les compétences fiscales ou administratives du délégué laïc étaient parfois séparées de sa fonction d'agent judiciaire, qui était alors exercée par un autre individu qualifié lui-même d'« avoué » ou de « prévôt » métropolitain [*ciwun*/тнвунъ ou *wójt*/войтъ]¹²⁴.

Si l'exemple kiévien révèle le plus distinctement l'action des avoués ecclésiastiques ruthènes de cette période, la charge exista également dans d'autres régions. Dans les années 1510, elle apparaît à Minsk et, au début du XVII^e siècle, elle est attestée à Vilnius¹²⁵. Dans ce dernier cas, l'avoué Tomasz Petrowski intervient, dans les années 1620, au nom du métropolite pour accomplir des démarches notariales, demander une enquête de la justice laïque ou signer un acte de vente pour un bien ecclésiastique¹²⁶. De même, à côté des avoués des hiérarques, existaient des avoueries rattachées à des monastères, avec des attributions semblables mais une sphère d'action plus restreinte¹²⁷. Pour les monastères qui relevaient du droit de patronage laïc, il arrivait – comme à Supraśl – que l'avoué fût désigné directement par le seigneur et avait donc une position ambivalente. Il devait à la fois représenter les moines auprès des instances laïques extérieures et incarner l'autorité du patron dans ses rapports avec la communauté religieuse¹²⁸. À Vilnius, la mention en 1611 d'un « tuteur » ou protecteur [опекунъ] du monastère uniate de la Sainte-Trinité, Jan Tupeka, présente un autre

¹²¹ *DIU*, n° 92, p. 372-373 ; *AJuZR*, P. 1, t. 6, n° 250, p. 618-620 ; С. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 1, n° 87, p. 530-535. D'après Adam Boniecki, Rutski et Marcin Korsak étaient des cousins issus de germains par la mère du métropolite – Bohumiła Korsak. Voir A. Boniecki, A. Reiski, *Herbarz polski*, t. 11, Varsovie, Skł. gł. Gebethner i Wolff, p. 167.

¹²² *DIU*, n° 17, 22, 27, p. 332, 334-336.

¹²³ *DIU*, n° 19, 55, 75, 84, 93, p. 333, 352-353, 362-363, 367-368, 373-374 ; *OAM*, t. 1, n° 330, p. 138-139.

¹²⁴ Cette distinction apparaît dans les sources en 1539 et de nouveau en 1624 : *AZR*, t. 2, n° 195, p. 352-354, *DIU*, n° 84, p. 367-368. La charge de « prévôt » ecclésiastique [тнвунъ] existait également en Moscovie où ils intervenaient comme des subordonnés de l'avoué. Н. Ф. Каптерев, *Светские архиерейские чиновники...*, p. 150-160.

¹²⁵ В. Рыбинский, *Киевская митрополичья кафедра...*, p. 42 ; *AVAK*, t. 20, n° 212, p. 277.

¹²⁶ *AVAK*, t. 9, n° 57, p. 157-158 ; *AVAK*, t. 20, n° 212, p. 277 ; *AS*, t. 6, n° 138, p. 342.

¹²⁷ Dans les années 1590-1610, le monastère de la Nativité de la Vierge de Trakai et les autres églises de la ville furent ainsi administrés par un « tuteur » [опекунъ] laïc – Jan Iwanowicz Baka. Voir *AS*, t. 2, n° 90, p. 154 ; *AVAK*, t. 12, n° 123, p. 541-547.

¹²⁸ *AS*, t. 9, n° 22, 36, p. 61-62, 94, 111-114.

exemple saisissant¹²⁹. Quelques années auparavant celui-ci s'affirmait encore comme membre de la confrérie orthodoxe de la cité et l'un des principaux meneurs laïcs de l'opposition contre le métropolite uniате, lors des événements de 1608-1609. Toutefois, après l'intervention royale et une lourde condamnation des chefs de la révolte orthodoxe, Tupeka finit par se rallier à l'Union et s'occupa des litiges fonciers entre les moines uniates et ses anciens coreligionnaires¹³⁰. Le choix d'un tel protecteur devait servir à légitimer et à renforcer les partisans de l'Union non seulement par l'image de « converti » qu'incarnait Tupeka mais également par les liens personnels de ce dernier dans le camp opposé. Son action fut toutefois de courte durée ou n'obtint pas les résultats escomptés puisque avant 1614 les attributions des représentants laïcs de la Sainte-Trinité passèrent à des membres de l'élite uniате de Vilnius : l'ancien bourgmestre Ignacy Dubowicz ainsi que les consuls Piotr Kopciewicz et Leon Mamonicz¹³¹.

Malgré la rareté des données, les cas présentés ci-dessus permettent de faire quelques observations importantes sur la place des « avoués » dans l'Église ruthène. Tout d'abord, à la différence des vicaires ecclésiastiques, leur charge ne paraît pas avoir été strictement institutionnalisée et définie dans ses attributions. De fait, celles-ci étaient fortement liées aux différents contextes particuliers et les avoués agissaient là où le clergé ne pouvait intervenir en raison de son statut ou, plus fréquemment, quand il se révélait bien moins efficace par manque d'autorité auprès de la noblesse ou du clergé local. Dans les territoires étroitement contrôlés par les métropolites ou les évêques, les affaires courantes étaient traitées directement par le hiérarque ou ses vicaires généraux. Ailleurs, quand le poids du localisme l'emportait sur celui des instances centralisées du diocèse, à travers l'emprise des patrons sur leurs fondations ou par la distance qui séparait une région des pôles du pouvoir épiscopal, l'avoué comblait le vide administratif, laissé par l'autorité ecclésiastique. La pratique correspondait donc à un pis-aller imposé non seulement par le statut fragile de l'Église ruthène, mais également par les équilibres socio-politiques de l'État polono-lituanien : le souverain – patron des grands bénéfices du royaume et de la grande-principauté – manquait souvent de moyens pour protéger efficacement les prélats « de rite grec ». Par conséquent, si l'avouerie rétablissait partiellement l'équilibre, en limitant les empiètements extérieurs sur le

¹²⁹ *AVAK*, t. 8, n° 46, p. 95-97. Cette charge se rattachait au droit de patronage exercé par la municipalité ruthène de Vilnius sur le monastère. Voir *AZR*, t. 4, n° 35, p. 52.

¹³⁰ T. Kempa, « Wileńskie bractwo Św. Ducha... », p. 59-61.

¹³¹ *Ibid.* ; *AVAK*, t. 8, n° 48, p. 100-101.

temporel ecclésiastique, ses titulaires devenaient parfois eux-mêmes fauteurs de désordres, par des abus dans leurs fonctions fiscales ou judiciaires¹³².

La situation de Vilnius après 1596 révèle la complexité de ces enjeux par la pluralité des expériences administratives, tentées dans la représentation métropolitaine. En principe, la gestion des biens de l'Église y relevait du vicaire métropolitain, dont le rôle fut renforcé par l'évolution vers le vicariat général. Son titulaire, Józef Rutski, apparaissait ainsi à plusieurs reprises dans les contrats de vente ou de location des maisons et des terrains, possédés par le métropolite à Vilnius¹³³. Dans le même temps, l'Église avait ici affaire aux empiétements de la juridiction municipale et au droit de patronage sur les lieux de culte de rite oriental, revendiqué par les représentants ruthènes du consulat de Vilnius. De plus, les actions des orthodoxes, protégés par les puissantes familles marchandes, restées dans l'obédience constantinopolitaine, ne pouvaient être contrées efficacement sans le concours d'une partie de cette même élite urbaine qui siégeait au tribunal municipal. Cet impératif explique les choix déjà évoqués, en 1611 et en 1614, de placer le monastère de la Trinité sous la protection de la bourgeoisie locale. Plus généralement, après la promotion de Rutski au siège métropolitain en 1613 et jusqu'aux années 1630, la gestion des affaires temporelles locales échappa aux représentants ecclésiastiques du métropolite. Face aux attaques venues d'une partie de la communauté laïque, les hiérarques uniates cherchèrent donc à recruter leurs défenseurs au sein du même auditoire. La concurrence dans les affaires spirituelles devait donc se transposer à l'intérieur des instances laïques et endiguer par là l'action de l'opposition orthodoxe. Une telle démarche stratégique s'inspirait en réalité d'une collaboration déjà ancienne entre le clergé et les représentants de la noblesse dans le domaine judiciaire.

En effet, les envoyés des hiérarques rencontraient souvent l'hostilité des autorités locales, quand ils souhaitaient poursuivre et punir les fidèles ruthènes, coupables de fautes à l'égard du droit ecclésiastique. Celle-ci était la conséquence de la forte concurrence entre l'Église et les représentants des différentes juridictions laïques pour imposer son autorité et affirmer ainsi les liens de dépendance entre les individus et l'institution. Ces tensions s'observaient depuis les tribunaux municipaux des villes pourvues du droit de Magdebourg jusqu'aux officiers mêmes du prince, passant par les intrusions fréquentes des délégués judiciaires seigneuriaux dans les affaires ecclésiastiques, qui concernaient les habitants des domaines privés. En dehors de la légitimation symbolique, l'un des enjeux était ici les revenus liés aux procédures judiciaires et, plus encore, les divers intérêts, financiers associés aux

¹³² Voir l'exemple de Kiev : *DIU*, n° 54, p. 352.

¹³³ Voir *AVAK*, t. 20, n° 173-174, p. 226-228.

condamnations prononcées contre des clercs ou des laïcs. Dans la première moitié du XVI^e siècle, les souverains chargèrent parfois des gentilshommes de leur cour (**ДВОРЯНИ НАШИ**) d'assister, par leur autorité, les délégués ecclésiastiques dans leur mission. En février 1509, Sigismond I^{er} répondit ainsi à une plainte de Józef Sołtan¹³⁴. Le hiérarque avait sollicité le souverain pour l'aider face aux nombreux patrons réticents à lui livrer des fidèles qui « prenaient des épouses sans consacrer leurs unions, ne voulaient pas faire baptiser leurs enfants et n'allaient pas à la confession ». Recevant la requête, le roi désigna le gentilhomme Iwaszek Czerkas pour qu'il oblige les patrons à transférer les personnes concernées aux autorités ecclésiastiques. Toutefois, l'efficacité de ces mesures demeura restreinte. On vit, en effet, le même souverain intervenir de nouveau en 1533 pour rappeler aux seigneurs de la grande-principauté de Lituanie et à ses propres représentants, qu'ils ne devaient pas s'immiscer dans les affaires judiciaires des dépendants des terres ecclésiastiques [**ЛЮДИ ЦЕРКОВНЫЕ**] ni empêcher le métropolite d'exercer sa juridiction *in spiritualibus* sur leurs propres sujets de rite grec¹³⁵. Là encore, le texte précisait qu'un représentant royal devait veiller à l'application de l'ordre et veiller au bon déroulement des procédures.

Il arrivait également que ces émissaires endossassent les fonctions des décimateurs et entrassent alors directement dans l'administration judiciaire de l'Église ruthène. Le 15 septembre 1512, Sigismond I^{er} fit rédiger une charte, adressée aux habitants du district de Slonim, pour les informer que le métropolite avait lui-même nommé un certain Dennica – gentilhomme royal – comme décimateur [**ДЕСЯТИЛНИК**] chargé de rendre la justice ecclésiastique¹³⁶. Les motivations du hiérarque apparaissent parfaitement dans le document. Dennica était en effet accompagné d'un archiprêtre qui devait vraisemblablement le conseiller sur le droit canon et les démarches à suivre lors des audiences. Le rôle du décimateur laïc était donc moins d'être un spécialiste juridique que d'assurer la comparution des accusés et l'application des sentences prononcées pour les affaires temporelles et spirituelles de la juridiction métropolitaine. En absence d'une autorité centrale forte et entraînée dans la concurrence entre les institutions, l'Église orthodoxe eut donc besoin d'avoir recours aux laïcs pour assurer une action efficace auprès de ses ouailles.

Les défis imposés aux structures ecclésiastiques ruthènes des XV^e-XVII^e siècles suscitèrent donc des initiatives variées aux résultats inégaux. Les évolutions des instances de l'administration temporelle et spirituelle des diocèses suivirent donc un parcours empreint

¹³⁴ AZR, t. 2, n° 51, p. 62-63.

¹³⁵ AS, t. 6, n° 10, p. 19-20.

¹³⁶ AZR, t. 2, n° 77, p. 100-101.

parfois d'ambiguïtés qui limitèrent d'autant plus leur action. La preuve en est donnée par l'extrême polysémie du mot **наместник/namiestnik**, signe de l'institutionnalisation tardive des principales charges intermédiaires, définies davantage par leur rapport à l'autorité supérieure que par leurs attributions précises. La terminologie révèle également l'importance de l'attraction exercée alors par les modèles laïcs sur le clergé. Cette tendance ne fut contrebalancée qu'à la veille de l'Union de Brest qui conduisit ses acteurs à développer et à mieux définir les structures en place. Dans le nouveau contexte du début du XVII^e siècle, l'enjeu principal ne fut plus uniquement l'instauration d'un dialogue efficace entre le clergé ruthène et la puissance laïque – qui de fait devint impossible pour les orthodoxes – mais de s'imposer face aux menées du camp adverse. La rivalité entre les hiérarchies des deux Églises ruthènes servit donc de catalyseur aux réformes internes afin d'instaurer un contrôle plus étroit des desservants sous l'inspiration des règles propres aux obédiences de Rome et de Constantinople.

II) Le contrôle de la discipline ecclésiastique

L'étude des pratiques judiciaires, propres à une institution religieuse, amène inévitablement à s'interroger sur les normes et leur respect parmi les pasteurs et les fidèles de la communauté considérée¹³⁷. La question de la diffusion et de l'application des règles de la discipline ecclésiastique permet d'estimer la marge de « déviance » laissée aux individus. Elle conduit également à évaluer la limite au-delà de laquelle la négociation entre les autorités régulatrices et un discours divergeant se transformait en rupture réciproquement reconnue.

1) La polyphonie des sources juridiques

Dans l'héritage ecclésiologique et institutionnel, légué par l'Église byzantine aux Slaves orthodoxes, se trouvaient les différents recueils canoniques, rédigés dans l'empire. Ces textes appelés « nomocanon » (*νομοκανών*) avaient donné lieu à deux grandes

¹³⁷ Le fonctionnement du tribunal ecclésiastique dans l'Église kiévienne est encore peu étudié. Seule la période médiévale et le pratique moscovite ont été traitées en détail dans : Николай (Б. Д. Ярушевич), *Церковный суд в России до издания Соборного Уложения Алексея Михайловича (1649)*, Petrograd, Синодальная типография, 1917. Le cas ruthène est abordé dans le bref article d'А. Навроцька, « Інститут духовного суду у Київській митрополії до середини XVII століття », *Історія релігій на Україні : Науковий щорічник 2010 рік*, t. 1, L'viv, Логос, 2010, p. 624-630.

compilations successives. La première fut réalisée par Jean III le Scholastique à la fin du VI^e siècle et la seconde, faite au début du siècle suivant, resta dans la tradition sous le nom de *Nomocanon en XIV titres* ou *Nomocanon de Photios*, par référence à une rédaction plus tardive du texte, datée du IX^e siècle¹³⁸. Cette dernière version servit de modèle principal aux différentes traductions et compilations, faites par la suite en langue slave¹³⁹. En effet, les recueils de droit canon byzantin firent leur apparition dans la métropole de Kiev vers le milieu du XI^e siècle, peu après sa création¹⁴⁰. S'il est légitime de supposer que les premiers hiérarques de la nouvelle province ecclésiastique purent utiliser des compilations écrites en grec, la diffusion et l'assimilation des modèles juridiques byzantins se firent essentiellement d'après la traduction slavonne du texte¹⁴¹. Une telle adaptation pratique s'expliquait à la fois par l'extrême diversité des domaines où s'appliquait cette législation et par le lien étroit entre les institutions ecclésiastiques et laïques, propres à l'Église orthodoxe. Les nomocanons grecs incluaient d'ailleurs des extraits du droit civil, énoncé par les empereurs, et intervenaient directement dans les rapports fiscaux, juridiques et matrimoniaux des individus. Tout cela supposait donc que ces normes pussent être comprises par les personnes concernées ou, du moins, lues par les divers acteurs impliqués dans les procédures judiciaires. De même, les structures particulières de l'Église et de la principauté kiéviennes – une seule métropole avec un très vaste territoire et plus d'une dizaine d'évêchés suffragants – poussèrent les hiérarques à vouloir abrégier la source byzantine, par l'élimination des passages jugés superflus¹⁴². Parmi eux, se trouvaient des décisions relatives aux hérésies orientales ou à l'administration ecclésiastique des différentes régions

¹³⁸ Voir l'étude de C. Gallagher, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 2002 et l'article synthétique de А. Г. Бондач, « *Νόμοι καὶ κανόνες* в византийском церковном праве » dans *Власть, общество и церковь в Византии*, С. Н. Малахов *et alii* (éd.), Армавир, Армавирский гос. пед. Университет, 2007, p. 74-88.

¹³⁹ Я. Н. Щапов, *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв.*, Moscou, Наука, 1978, p. 49-88. Pour autant, l'une des premières traductions slave du nomocanon fut réalisée par l'« apôtre des slaves » Méthode d'après la compilation de Jean le Scholastique. Voir Я. Н. Щапов, « *Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у славян в IX-X вв.* » dans *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9-11. Jahrhundert*, V. Vavřínek (éd.), Prague, Československá akademie věd, 1978, p. 387-421.

¹⁴⁰ Я. Н. Щапов, *Византийское...*, p. 100.

¹⁴¹ Voir la présentation synthétique de О. Лотоцкий, *Українські джерела церковного права*, Varsovie, Український науковий інститут, 1931, p. 77-79 ; Я. Н. Щапов, *Византийское...*, p. 88-100. Les premiers métropolitains et évêques de la Rus' étaient fréquemment des Grecs et avaient donc un accès direct aux sources byzantines. Toutefois, pour rendre ces règles accessibles à leurs subordonnés et aux représentants de la puissance laïque, ils recouraient aux traductions établies dans le royaume de Bulgarie au cours des IX-X^e siècles. Celles-ci avaient été faites d'après le texte grec du *Syntagma de troisième rédaction* – une version du *Nomocanon en XIV titres* datée de la fin du VIII^e siècle. Au moment de sa réception dans la Rus', son contenu s'avérait déjà moins complet et moins ordonné par rapport aux normes alors en place dans l'empire byzantin.

¹⁴² La plus ancienne rédaction kiévienne conservée, appelée *Nomocanon d'Efreim*, date du XII^e siècle. Elle est éditée dans В. Н. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкования*, t. 1, Saint-Petersbourg, Императорская Академия Наук, 1906.

de l'empire. Ainsi, l'hétérogénéité du droit canon byzantin fut, indirectement, l'un des facteurs de l'émergence précoce d'une tradition juridique, locale et sélective, établie par le clergé kiévien.

Bien que ce processus ne remît pas en cause l'autorité reconnue à l'original byzantin, il participa à renforcer l'idée que les normes canoniques, édictées par les patriarches, ne pouvaient être directement transposées dans la métropole de Kiev et nécessitaient une adaptation. Implicitement, ce constat laissait entendre que les dignitaires locaux avaient le droit de procéder à cet arrangement et, par là-même, servait à asseoir leur autonomie. Les compilations slaves laissèrent également une empreinte dans la typologie même de la source, puisque ces nomocanons « adaptés » y furent souvent désignés sous le terme slave « **Кормчая книга** » (littéralement « livre guide ») sur le territoire de la *Rus'* ou *Krmčija* dans les régions balkaniques¹⁴³. La volonté des hiérarques de disposer d'une collection de lois, bien en accord avec les équilibres socio-politiques en place, rencontrait cependant les nombreux archaïsmes de l'ancienne traduction bulgare. C'est pourquoi, ils firent appel à d'autres sources plus récentes. Dès la seconde moitié du XIII^e siècle, le métropolitain Kyril III se tourna ainsi vers les compilations slaves d'origine serbe. Contrairement au texte bulgare il ne s'agissait pas d'une transposition de l'original grec mais de véritables œuvres de synthèse, établies à partir de nomocanons grecs, des commentaires plus tardifs des juristes byzantins et des emprunts aux *novelles* des empereurs¹⁴⁴. Cette version remaniée restait encore largement en usage sur le territoire polono-lituanien du XVI^e siècle, alors qu'en Moscovie d'autres compilations du nomocanon avaient déjà pris sa place¹⁴⁵. La multiplication des sources juridiques s'accompagna également d'une plus grande liberté dans la rédaction des collections ruthènes et moscovites, avec une part croissante de la législation locale, fondée sur les règles composées par les évêques et, plus tard, les *Statuts* [**Устави**] des grands-princes kiéviens¹⁴⁶.

Le volume et la diversité du droit canon byzantin rendait toutefois son usage peu commode. Pour pallier à cette difficulté, Matthieu Blastarès – un moine grec de

¹⁴³ La désignation provient du mot *кормчий* (pilote d'un navire). Toutefois la traduction proposée par Pierre Pascal et souvent reprise par d'autres auteurs de « livre-pilote » paraît peu adaptée à la nature du texte et reste opaque quant au sens. Voir M. Roty *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe*, Paris, Institut d'études slaves, 2010, p. 56. Nous proposons donc de traduire l'ensemble par « guide ». Ihor Skočyljas rappelle toutefois que ces livres étaient appelés également « Règle » (**правило, законоправило**) : I. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 371.

¹⁴⁴ Я. Н. Щапов, *Византийское...*, p. 117-158. La préparation de la traduction serbe est généralement attribuée à l'archevêque de Peć, Sava, même si le travail fut vraisemblablement initié par les moines du Mont-Athos. Le texte fut ensuite transmis à Kiev par l'intermédiaire du prince bulgare Svjatoslav.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 244, 247-248 ; О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 84.

Thessalonique – composa, dans les années 1330, un ouvrage intitulé *Syntagma*, où il classait par ordre alphabétique les différents canons et lois civiles en usage dans l'Église¹⁴⁷. Son œuvre fut rapidement traduite dans l'Église serbe, qui prépara également une version abrégée du texte, répandue dans l'ensemble des régions orthodoxes balkaniques¹⁴⁸. Néanmoins, la traduction serbe se révéla moins pratique que l'original, à cause du choix de conserver l'ordre du texte grec et de perdre ainsi le classement alphabétique des matières traitées. Sous cette forme et dès le x^v^e siècle, l'ouvrage apparut en territoire ruthène et moscovite¹⁴⁹. Dans la seconde moitié du xvi^e siècle, l'Église orthodoxe polono-lituanienne obtint une nouvelle version du *Syntagma* mais cela se fit dans des circonstances et avec des résultats incertains. En effet, dans le courant des réformes ecclésiastiques menées dans la Moscovie des années 1540-1550, Ivan IV le Terrible souhaita disposer d'une traduction complète et révisée du texte de Blastarès. Il s'adressa alors au prince moldave Alexandre IV Lăpușneanu qui confia à son tour le travail à l'évêque de Roman. La mission fut achevée en 1560 et le document fut envoyé à Moscou. Toutefois, dans des circonstances mal connues, le livre passa par le monastère Saint-Onuphre de L'viv, qui garda l'ouvrage sans jamais le transmettre au destinataire¹⁵⁰.

L'épisode conduit à s'interroger sur la diffusion et donc l'usage des différentes compilations juridiques dans la métropole kiévienne. D'après les quelques indications laissées par les sources, il est possible d'affirmer que vers la fin de la période médiévale ces recueils étaient devenus d'un usage courant dans tous les diocèses ruthènes. Ils étaient présents dans les bibliothèques des chaires épiscopales, mais également dans les monastères et, parfois, dans les paroisses ou chez des particuliers laïcs¹⁵¹. Une mention importante provient de la préface de la seconde édition du *Nomocanon* kiévien, écrite par le moine orthodoxe Zachariasz Kopysteński. Celle-ci indiquait qu'aucun hiérarque ou prêtre ne pouvait recevoir d'ordination sans avoir acquis au préalable une bonne connaissance du droit

¹⁴⁷ Voir B. Цыпин, « Алфавитная Синтагма », *РЕ*, t. 2, p. 63-64.

¹⁴⁸ J. Panev, « La réception du Syntagma de Matthieu Blastarès en Serbie », *Études balkaniques*, 10 (2003), p. 27-45.

¹⁴⁹ Л. В. Мошкова, « Западнорусская Кормчая особого состава », *Хризотроф*, 2 (2005), p. 231-241.

¹⁵⁰ D. Bogdan, « Le Syntagme de Blastarès dans la version du chroniqueur roumain Macaire » dans *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, t. 7, Sofia, Académie bulgare des Sciences, 1971, p. 187-191 ; А. А. Турилов, « Южнославянские переводы XIV-XV вв. и корпус переводных текстов на Руси. Часть 1 », *VCI*, 17-18 (2010), p. 152. La rédaction moldave du xvi^e siècle tenta de corriger les maladroites antérieures, introduisant un classement en accord avec l'alphabet slave.

¹⁵¹ Voir I. Скориляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 371 qui reprend les informations de I. Žužek, *Kormčaja kniga : Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Rome, PIO, 1964. En 1599, le nomocanon copié à Starokostjantyniv en 1599 par Piotr Janewski, répondait ainsi à la commande de l'archiprêtre local Andrzej Myszyński : П. Кралюк, « Кормча (Старокостянтинів, 1599) » dans *ОА*, p. 185-186.

canon, grâce aux diverses compilations, et notamment le *Syntagma* de Blastarès¹⁵². Si la remarque témoigne de la présence de cette littérature canonique dans la pratique judiciaire de l'Église ruthène et dans la formation des pasteurs, elle ne dit rien du recours pratique au droit byzantin par le clergé kiévien. Son emploi semblait en effet limité par l'absence de juristes locaux spécialisés, capables de réviser et de commenter les éditions slaves des recueil grecs. De même, les copies et les sélections, faites au cours des traductions successives, n'amélioreraient pas la cohérence du texte et même s'éloignaient parfois du sens des canons originaux¹⁵³.

La première tentative connue de corriger soigneusement les nomocanons ruthènes fut l'initiative du prêtre orthodoxe de l'église de la Transfiguration de Lublin, entreprise au début des années 1600¹⁵⁴. Sa démarche se distingue par la volonté de comparer le texte slavons avec la version grecque des canons. D'autre part, elle s'inscrit à son tour dans un contexte particulier, marqué par les récentes tensions entre uniates et orthodoxes et le nouveau dynamisme de l'Église kiévienne, accompagné d'un complexe plus ou moins conscient face à l'exemple latin. Pour disposer du nomocanon byzantin, le prêtre Bazyli se tourna vers l'édition parisienne de Gentian Hervet, publiée en 1561 sous le titre *Canones sanctorum apostolorum*, et travailla donc à partir de la traduction latine du document. Ce choix pouvait s'expliquer avant tout par ses lacunes linguistiques mais également par la volonté de recourir à un corpus qui ne pourrait être contesté par les uniates ou les catholiques latins. Il se plaçait donc autant en canoniste qu'en polémiste érudit, engagé aux côtés des orthodoxes dans la controverse née de l'Union. Si sa posture n'était pas originale, son œuvre restée à l'état de brouillon conserva pendant plusieurs années un caractère marginal¹⁵⁵.

La succession de Bazyli ne vit le jour qu'en 1620 – sous une forme indirecte – avec la publication du *Nomocanon*, imprimé dans le monastère des Grottes à Kiev¹⁵⁶. Son auteur Pamwa Berynda reprit la traduction serbe d'un nomocanon destiné aux confesseurs et dont la majeure partie correspondait à un pénitentiel¹⁵⁷. Son contenu rappelait la structure du

¹⁵² О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 81 ; А. Павлов, *Номоканон при Большом Требнике*, Moscou, Типография Г. Лисснера и А. Гишеля, 1897, p. 484.

¹⁵³ I. Žužek, *Kormčaja kniga...*, p. 52.

¹⁵⁴ А. Павлов, « Заметки о Кормчей люблинского священника Василия, писанной в 1604 г. », *PRS*, t. 8, p. 217-228.

¹⁵⁵ La préface et l'index, préparés par Bazyli, furent utilisés par la suite pour la première édition slave du nomocanon, imprimée à Moscou dans les années 1649-1560.

¹⁵⁶ А. Павлов, *Номоканон при Большом Требнике*, p. 55-59. En 1639, dans son édition moscovite, ce texte fut ajouté au Grand Eucologe et garda par la suite ce qualificatif.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 55. L'influence balkanique dans l'édition kiévienne de 1620 s'observe dans la présence de nombreuses déformations linguistiques propres à la langue serbe.

Pénitentiel du patriarche constantinopolitain Jean IV le Jeûneur mais correspondait aux normes inscrites dans le *Nomocanon de Photius*, plus récent, et citait parfois le *Syntagma* de Blastarès¹⁵⁸. En outre, l'éditeur fit le choix de compléter son travail par des extraits tirés de la compilation *Jus graeco-romanus* du juriste allemand Johannes Leunclavius (Löwenklau), publiée à Francfort en 1596¹⁵⁹. L'intérêt de cet ouvrage ruthène réside, avant tout, dans sa grande popularité, dont témoignent les éditions successives à Kiev, à L'viv et en Moscovie¹⁶⁰. Le choix de publier ce « nomocanon » et non pas un recueil véritablement juridique, ainsi que le succès que rencontra l'imprimé, invitent à penser qu'il répondait précisément à l'usage dont faisaient l'objet les nomocanons byzantins dans la métropole kiévienne. De même, la confusion dans l'intitulé du recueil (*Nomocanon ou Règle juridique*) révèle que, du moins au XVII^e siècle, le droit canon oriental était compris dans l'Église ruthène principalement dans son sens formel et casuistique. Compilé dans des livres souvent disparates, il était invoqué essentiellement comme une référence pour les questions de discipline, comme code des normes morales et sociales qui devaient régir les rapports des pasteurs aux fidèles et à l'intérieur même du clergé¹⁶¹.

Ce constat dépasse les conceptions historiographiques, forgées autour du poids du localisme, déjà évoqué pour l'ensemble des régions slaves orthodoxes. En effet, il serait difficile de contester le propos d'Ihor Skočyljas qui considère comme abusif de parler d'une non-juridicité de l'Église orientale face au modèle latin, puisque les deux traditions canoniques étaient différentes par leur histoire, leur forme et leur usage¹⁶². Dans le même temps, cette remarque de bon sens reste insuffisante. En particulier, elle n'explique pas pourquoi, alors que les historiographies russe, ukrainienne et biélorusse semblent s'accorder désormais sur l'exceptionnelle effervescence culturelle des territoires ruthènes de la fin du XVI^e et du XVII^e siècles, le travail mené sur les textes canoniques porta de meilleurs résultats en Moscovie, pourtant souvent considérée en retard sur l'école kiévienne. Les plus célèbres

¹⁵⁸ Plus généralement, le texte se référait à de nombreuses sources, depuis les canons des conciles jusqu'aux « règles » monastiques de Basile le Grand ou de Théodore Studite. О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 90-91.

¹⁵⁹ А. Павлов, *Номоканон при Большом Требнике*, p. 56.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 94-97. La seconde édition de 1624, préparée par Zachariusz Kopysteński, souligna l'origine athonienne du recueil et veilla à corriger la langue du texte.

¹⁶¹ Ce nomocanon recensait les fautes et les punitions correspondantes mais n'avait pas la forme d'un manuel pratique du confesseur. Pour cela, le clergé disposait d'autres textes appelés « questionnaires [вопросники] » ou « révisions [поновления] ». Ils sont connus depuis le XIV^e siècle et étaient généralement insérés dans les eucologes. Voir : А. И. Алмазов, *Тайная исповедь в Православной восточной Церкви. Опыт внешней истории*, 3 t., Odessa, Типография Штаба Одесского Военного Округа, 1894. Une étude récente vient d'être consacrée à cette littérature : М. В. Корогодина, *Исповедь в России в XIV-XIX веках. Исследование и тексты*, Saint-Petersbourg, « Дмитрий Буланин », 2006.

¹⁶² І. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 370.

exemples de ces initiatives sont la révision avortée du nomocanon, préparée par Vassian Patrikeev avec Maxime le Grec, et la première publication du nomocanon slave, imprimée à Moscou dans les années 1649-1653¹⁶³. À Kiev, alors que le nomocanon-pénitentiel connu quatre éditions successives dans la première moitié du XVII^e siècle, aucun érudit, à l'exception du prêtre Bazyli de Lublin, ne s'attela à faire de même pour les rédactions slaves du *Nomocanon en XIV titres*. Comment comprendre ces intérêts divergents ?

L'étude attentive des compilations canoniques moscovites révèle alors que ces textes constituaient un reflet des évolutions dans les rapports entre le pouvoir princier et l'Église désireuse de donner une assise juridique à ses revendications¹⁶⁴. Il semblerait donc que le particularisme kiévien trouve ici son explication. Face à un souverain non orthodoxe, une grande partie du droit canon byzantin se retrouvait inopérante, car dans le dialogue entre le clergé et le prince laïc, ce dernier n'était pas soumis aux règles des premiers. Ce déséquilibre rendait caduque une grande partie du texte du nomocanon et, de fait, réduisait son application à la juridiction spirituelle de l'Église. L'héritage juridique grec, malgré son incontestable richesse, se révélait donc partiellement incompatible avec le contexte politique dans lequel évolua le clergé ruthène à partir du XIV^e siècle. Pour toutes les questions qui impliquaient directement la puissance laïque – comme la propriété et l'administration des biens ecclésiastiques – celui-ci dut faire face à une ambiguïté juridique.

Pour cette raison, les hiérarques ruthènes du XVI^e siècle tentèrent à plusieurs reprises de faire confirmer par le roi les textes juridiques de la *Rus'* médiévale, qui avait été inscrits dans les nomocanons ruthènes. Cela renvoyait notamment aux deux *Statuts* des princes Vladimir et Jaroslav, rédigés au cours des XI^e-XII^e siècle¹⁶⁵. Le premier définissait essentiellement les limites de la juridiction de l'Église et certains aspects économiques de son existence. Le second prenait davantage l'aspect d'un code qui visait à adapter le droit canon grec au droit coutumier local, en particulier dans le domaine des liens

¹⁶³ Voir A. I. Pluguzov, « Canon Law as a field for Ecclesiastical Debate : The Sixteenth-Century *Kormchaia* of Vassian Patrikeev », *HUS*, 18/3-4 (1994), p. 191-209 ; E. В. Белякова, « К вопросу о первом издании Кормчей книги », *VCI*, 1/1 (2006), p. 131-150 ; *Id.*, « Источники Печатной Кормчей », *VCI*, 11/3 (2008), p. 99-115.

¹⁶⁴ Ainsi, le travail de Patrikeev s'insère dans le conflit entre « possesseurs » et « non-possesseurs », avec une défense de ces derniers. Pour cette raison, il fut condamné au synode moscovite de 1531 et son travail considéré comme une « perversion » des compilations canoniques officielles. Voir А. Ю. Климов, *Влияние греческого Номоканона на русское светское законодательство в русле церковно-государственных отношений (конец X-середины XVII вв.)*, résumé de la thèse de doctorat soutenue à l'université pédagogique d'État de Moscou en 2006.

¹⁶⁵ L'une des dernière études détaillées des deux textes est due là encore à Я. Н. Щапов, *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI-XIV вв.*, Moscou, Наука, 1972.

matrimoniaux¹⁶⁶. Cela explique également que le second vieillit plus rapidement et ses rédactions successives varièrent davantage avec le temps¹⁶⁷. Sur le territoire ruthène du XVI^e siècle, le texte de Jaroslav eut une signification particulière car il servit de référence au métropolite pour défendre ses prérogatives judiciaires. Une version du *Statut* fut ainsi jointe à une charte de grand-prince de Lituanie Alexandre datée du 20 mars 1499, qui garantissait la non-ingérence dans la juridiction métropolitaine des laïcs ou des clercs de rite latin¹⁶⁸. L'importance du document réside dans la sélection faite par l'auteur de cette rédaction « ruthène », réduite à neuf articles, alors que les rédactions moscovites en comptaient jusqu'à cinquante-quatre¹⁶⁹. Elle peut être considérée comme l'expression des préoccupations institutionnelles et des défis posés à la hiérarchie ruthène de cette époque, d'autant plus que le *Statut de Jaroslav* était connu et utilisé dans les différents diocèses de la métropole¹⁷⁰.

Le texte commençait par réaffirmer la soumission hiérarchique à l'intérieur du clergé – des évêques au métropolite et des prêtres aux évêques – sans intervention des seigneurs laïcs (art. 1-2), puis il rappelait le monopole de l'Église pour toutes les affaires spirituelles (art. 3, 9) et interdisait toute union non consacrée (art. 4-8)¹⁷¹. Cette rédaction du *Statut* médiéval prenait donc la forme d'un résumé des maux qui affectaient alors l'autorité ecclésiastique : la difficulté de contrôler le choix des candidats aux bénéfices puis leurs agissements en raison du droit de patronage, l'empiétement des instances laïques sur la juridiction ecclésiastique de rite grec et le contrôle défaillant du clergé sur les pratiques sociales des fidèles. L'intervention du grand-prince ne suffit pas à rétablir l'équilibre, car les plaintes des hiérarques et les rappels à l'ordre du souverain se répétèrent durant tout le XVI^e siècle¹⁷².

Pour autant, l'intrication entre la législation laïque et le droit ecclésiastique ruthène se maintint sous les princes catholiques polono-lituanien. Elle apparaît notamment de manière

¹⁶⁶ Les différentes rédactions des deux Statuts sont publiées dans С. В. Юшков, А. А. Зимин (éd.), *Памятники русского права*, t. 1, Moscou, Государственное издательство юридической литературы, 1952, p. 235-285 et Я. Н. Щапов (éd.), *Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв.*, Moscou, Наука, 1976, p. 12-139.

¹⁶⁷ Я. Н. Щапов, *Княжеские уставы...*, p. 315.

¹⁶⁸ *AZR*, t. 1, n° 166, p. 189-192.

¹⁶⁹ La première mention du *Statut* de Jaroslav dans les sources lituanien date de 1443 : *AZR*, t. 1, n° 43, p. 57-58. Cette rédaction abrégée est connue sous le nom de *Rouleau de Jaroslav* (*Свиток Ярослава*).

¹⁷⁰ En décembre 1503, les articles du *Statut* de Jaroslav, dans sa version de 1499, furent confirmés également au profit de l'archevêque de Polack : Я. Н. Щапов (éd.), *Древнерусские...*, p. 191-193.

¹⁷¹ С. В. Юшков (éd.), *Памятники...*, t. 1, p. 275-276.

¹⁷² Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 105-108.

croissante dans les trois *Statuts* lituaniens de 1529, 1566 et 1588¹⁷³. Le premier des trois textes réglait ainsi la question des fondations données à un lieu de culte (art. 5, §15) et, surtout, reliait la validité des témoignages dans les litiges fonciers à la pratique cultuelle des individus (art. 8, §5) :

De même nous décrétons que comme témoins pour les affaires foncières et pour la confirmation du droit de possession de la terre ne peuvent être admis les juifs ni les Tatares mais seulement des chrétiens de rite latin ou grec. Cependant, même parmi eux et pour des questions de la terre et de sa possession doivent être admis en qualité de témoins seulement ceux qui furent annuellement à la confession auprès de leurs prêtres ou de leurs popes, qui reçurent la communion et qui jouissent d'une bonne réputation dans leur entourage, sans être mêlés à des vols ou des affaires de falsification. Parmi ces chrétiens, qu'ils soient de rite latin ou grec, ceux qui ne communient pas et ne vont pas à la confession ne doivent pas être admis comme témoins pour les affaires foncières¹⁷⁴.

Le *Statut* de 1566 répétaient les mêmes dispositions et abordait, entre autres, la question des infanticides (art. 11, §16). En dehors des peines séculières, le texte prévoyait une pénitence de quatre ans, accompagnée d'une repentance publique pendant les messes à l'église paroissiale de rite grec ou latin, selon l'obédience de l'individu. Enfin le troisième *Statut* concernait directement l'Église ruthène avec l'insertion du texte de la *Confédération de Varsovie*, rédigé en janvier 1573 (art. 3, §3). La conséquence principale de ce compromis, conclu avant l'élection d'Henri d'Anjou au trône de Pologne, était de soustraire implicitement la noblesse aux peines prononcées par les cours ecclésiastiques¹⁷⁵. Celles-ci pouvaient toujours juger les fidèles *in spiritualibus* mais n'avaient plus la possibilité de se saisir des biens ou de la personne d'un noble ainsi condamné. Dans le même temps, le texte acceptait de n'accorder les bénéfices des catholiques et orthodoxes qu'aux seuls fidèles de chacune de ces deux confessions. Pour les procès mixtes, entre la noblesse et le clergé, ce dernier voyait son privilège du for largement limité¹⁷⁶. Seules les affaires matrimoniales

¹⁷³ La question de la place du clergé de rite grec dans la législation de l'État polono-lituanien manque toujours d'étude détaillée. Nous renvoyons donc le lecteur à la synthèse déjà citée de L. Ćwikła, *Polityka władz państwowych...* et aux conclusions de l'article de J. Gerlach, « Stanowisko duchownych wedle statutu litewskiego III (1588 roku) », *Ateneum Wileńskie*, 2 (1923), p. 205-225.

¹⁷⁴ *VKLe*, t. 3, p. 456.

¹⁷⁵ Cette disposition annulait de fait les articles relatifs à l'appartenance confessionnelle des témoins, qui n'apparaissaient plus dans le *Statut* de 1588.

¹⁷⁶ J. Gerlach, « Stanowisko duchownych... », p. 212-219.

continuaient à relever de plein droit des tribunaux épiscopaux (art. 5, §20), même si les litiges matériels, liés à un divorce, étaient ensuite renvoyés devant les tribunaux laïcs compétents¹⁷⁷.

Par conséquent, mêmes si les nouvelles normes reprenaient partiellement la législation antérieure, elles renversaient la perspective juridique dans les rapports entre l'Église et la noblesse. Alors qu'auparavant l'appartenance confessionnelle et les pratiques religieuses de l'individu pouvaient décider de sa capacité d'accomplir certains actes du droit privé, désormais le statut social et les liens de dépendance privés marquaient les limites de la justice ecclésiastique. L'Église ne pouvait plus poursuivre les individus condamnés pour les fautes qu'au nom de ses droits seigneuriaux sur ses dépendants directs. Ce recul des juridictions ecclésiastiques affecta d'autant plus l'Église de rite oriental qui ne jouissait pas des privilèges publics, reconnus au clergé latin. Ainsi, à la veille des conflits internes, apparus dans les années 1590 dans la communauté ruthène, la hiérarchie épiscopale perdit ses moyens de contrôle institutionnel sur une grande partie des fidèles.

Si la pluriconfessionnalité servait elle-même de prétexte à une certaine impunité dans la pratique, les abus provenaient aussi du dysfonctionnement interne du clergé, dû aux diverses raisons déjà évoquées. C'est pourquoi, parallèlement aux appels au souverain et aux négociations menées avec les seigneurs, les métropolites tentèrent d'édicter et d'appliquer les normes administratives de l'intérieur de leur institution, renouant avec la pratique ancienne des synodes ecclésiastiques.

2) Du droit canon aux décisions synodales

L'activité des réunions provinciales de la hiérarchie ecclésiastique ruthène reste mal connue¹⁷⁸. Malgré de nombreux efforts, cette pratique ne fonctionna de manière régulière qu'à de très brèves périodes et à peine une dizaine de rencontres de ce type sont attestées pour l'ensemble de la période des XV^e-XVIII^e siècles. Toutefois, cette rareté explique également l'importance accordée à ces événements. En effet, les rassemblements généraux de toute l'Église kiévienne – chez les orthodoxes comme chez les uniates – restèrent, de fait, une institution extraordinaire, convoquée généralement pour discuter et valider des réformes

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 219.

¹⁷⁸ Voir Г. И. Булгаков, *Западнорусские православные церковные соборы как органы церковного управления : Опыт историко-канонического исследования*, Kursk, Епархиальная типография, 1917 et l'article de synthèse de A. Martynowicz, « Sobory lokalne na ziemiach ruskich i w Wielkim Księstwie Litewskim do końca XV wieku », *BZH*, 32 (2009), p. 21-100.

structurelles majeures du clergé. Parfois, lorsque celles-ci avaient des implications politiques évidentes, le souverain pouvait se charger de la convocation du synode, reprenant la pratique des premiers princes chrétiens de la *Rus'* de Kiev¹⁷⁹. Cette initiative du pouvoir laïc s'observe en 1415, à l'occasion de l'établissement d'une métropole « lituanienne » de Kiev, en 1596, pour le synode de Brest, ou encore, à la fin des années 1620, dans les démarches qui accompagnèrent les préparatifs d'un synode commun, entre uniates et orthodoxes, finalement avorté¹⁸⁰. Pour autant, ces rencontres ne se limitaient pas à la seule volonté de renforcer le contrôle princier sur l'Église de rite grec, placée sous son autorité. Ainsi, le synode réuni à Navahrudak en 1415 et destiné à détacher la communauté ruthène de la juridiction du métropolite moscovite, joua un rôle important dans la tradition institutionnelle de la métropole. En particulier, il accorda aux synodes provinciaux la fonction d'élire et d'introniser les métropolites ruthènes¹⁸¹. Nonobstant l'opposition des patriarches constantinopolitains puis les tentatives romaines de limiter cette autonomie locale, la prérogative se conserva longtemps dans la métropole kiévienne et, au milieu du XVII^e siècle, servit d'assise au projet de créer un patriarcat ruthène autonome.

Certains de ces synodes insistèrent surtout sur la réforme disciplinaire interne, comme ce fut le cas à Vilnius en 1509. La participation du clergé y fut toutefois inégale. Ainsi quelques parties de la métropole n'était représentées que par les évêques seuls qui firent le voyage vers la capitale métropolitaine. Parmi les archimandrites n'apparaissaient que des Lituanais et seul l'archimandrite des Grottes de Kiev représentait les territoires méridionaux de la grande-principauté. Chez les archiprêtres, le localisme devenait encore plus visible, car ils étaient tous originaires de la partie septentrionale du diocèse métropolitain¹⁸². Ce constat explique partiellement la faible étendue des réformes entraînées par cette rencontre. Néanmoins, il a déjà été souligné précédemment que son influence dans la région de Vilnius eut des conséquences plus abouties.

Les points abordés dans les décrets du synode renvoyaient, dans l'ensemble, à des thèmes récurrents de l'époque comme le choix et la consécration des candidats aux charges ecclésiastiques (canons 1-4), la discipline interne du clergé (canons 5-7, 12, 14) et les

¹⁷⁹ О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 105-134.

¹⁸⁰ Voir K. Chodynicky, *Kościół prawosławny...*, p. 37-41 ; DUB, n° 214, p. 309-312 ; I. Хома, « Ідея спільного синоду 1629 р. », *Bohoslovia*, 37 (1973), p. 21-64 ; П. Жукович, « Киевский собор 1629 года по новым материалам », *Христианское чтение*, 235 (1911), p. 74-92, 353-369 ; F. E. Sysyn, « Adam Kysil and the Synods of 1629 : An Attempt at Orthodox-Uniate Accommodation in the Reign of Sigismund III », *HUS*, 3-4 (1979-1980), p. 826-845.

¹⁸¹ Les évêques kiéviens justifiaient leur démarche par les règles issues des canons apostoliques et les pratiques existantes dans les Églises orthodoxes des Balkans. Voir RIB, t. 6, p. 311-312.

¹⁸² RIB, t. 4, p. 7-8.

rapports entre la hiérarchie et les patrons laïcs (canons 8-11, 15)¹⁸³. Certaines rédactions ajoutaient également deux décrets sur les obligations liturgiques des prêtres et un commentaire du deuxième canon du concile de Sardique, qui interdisait aux évêques de changer de diocèse sous prétexte d'avoir été élu par le peuple de l'autre cité¹⁸⁴. Ce rajout – peut-être plus tardif – visait vraisemblablement à empêcher que les candidats à l'épiscopat ne se livrent à des arrangements avec les seigneurs laïcs et leurs dépendants pour obtenir leurs bénéfices.

Un aspect plus original était évoqué dans le 13^e canon. Celui-ci interdisait à des personnes laïques de détenir chez eux des recueils de droit canon car, disait le texte, certains individus n'hésitaient pas à les interpréter eux-mêmes pour enfreindre les règles et ne plus écouter leurs pasteurs. Ils devaient donc être frappés d'excommunication jusqu'à ce qu'ils rendent les livres concernés. Cette mesure qui témoignait de la diffusion des textes canoniques, en dehors du clergé, montraient que l'Église entendait se réserver non seulement l'usage mais également la connaissance du droit canon. Les travaux qui s'intéressèrent au synode de Vilnius de 1509, interprétèrent généralement ce passage de manière univoque et virent dans le terme « règles divines [**ПРАВИЛА БОЖЕСТВЕННЫЕ**] » un renvoi direct aux nomocanons slaves¹⁸⁵. Même s'il est indéniable que cette évocation concernait aussi ces compilations utilisées dans l'Église ruthène, il n'est pas certain qu'elles fussent l'objet principal des conflits. Il est tout aussi probable que l'épiscopat faisait ainsi allusion aux effets secondaires de l'« humanisme juridique » qui commença à émerger en Europe occidentale à la fin du xv^e siècle¹⁸⁶. En 1508, un an avant le synode, Guillaume Budé avait publié ses célèbres *Annotations sur les Pandectes*, qui assurèrent sa renommée et furent une étape fondatrice dans l'étude du droit romain à partir des textes grecs¹⁸⁷. Si le

¹⁸³ Pour le commentaire des articles, voir Макарий (М. П. Булгаков), *История Русской Церкви*, t. 9, p. 168-174 ; О. Лотоцкий, *Українські джерела...*, p. 111-112 ; І. Сковчиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 379.

¹⁸⁴ Voir С. Т. Голубев, « Объяснительные параграфы по истории Западнорусской Церкви », *Киевские епархиальные ведомости*, 4 (1893), p. 28-32. Récemment, Segejus Temčinas affirma qu'un eucologe du xvi^e siècle, conservé à Saint-Petersbourg, comportait la copie d'un dix-hitième canon consacré à l'usage de l'hostie lors des ordinations sacerdotales : С. Темчин, « Обращение Литовской митрополии к константинопольскому патриарху Иоакиму I по вопросу о двух агнцах при поставлении пресвитера » dans *Latopisy Akademii Supraskiej*, vol. 2 : *Kościół prawosławny na Balkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja*, U. Pawluczuk (éd.), Białystok, Fundacja « Oikonomos », 2011, p. 135-139.

¹⁸⁵ Par exemple dans М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 89 qui reprend les propos du métropolite Makarij (Bulgakov).

¹⁸⁶ Voir L. Kondratuk, *Les Institutiones iuris canonici de G. P. Lancellotti : l'émergence du systématisme moderne en droit canonique (xvi^e-xviii^e siècles)*, Thèse soutenue à l'université Marc Bloch-Strasbourg 2 en 2007, p. 29-61.

¹⁸⁷ À côtés de ces commentaires érudits, existaient également des manuels juridiques abrégés qui étaient devenus en quelques décennies un véritable succès de librairie. Ainsi l'ouvrage *Modus legendi abbreviaturas in utroque iure* connut trente-cinq éditions incunables et fut réédité à plusieurs reprises jusqu'au milieu du xvii^e siècle. Voir L. Kondratuk, *Les Institutiones iuris canonici...*, p. 53.

nombre des lecteurs ruthènes de tels traités latins devait être très restreint, il serait exagéré de nier toute influence à ces nouveaux courants juridiques auprès des élites ruthènes. Bien qu'aucune tentative de réviser les textes slavons ne semble avoir eu lieu à cette époque, certains orthodoxes connaissaient les débats philologiques contemporains et, à défaut d'y participer, percevaient incontestablement qu'il était difficile de considérer les traductions slavonnes du droit byzantin comme un texte immuable et dépourvu d'erreurs.

Les canons du synode de Vilnius indiquent que le clergé local devait faire face aux attaques qui questionnaient non seulement son autorité institutionnelle ou sa position sociale dans la communauté, mais également sa compétence même dans le domaine spirituel et l'établissement des normes de conduite, imposées aux fidèles. L'Église ruthène était donc touchée à son tour – indirectement mais de manière précoce – par les nouveaux courants savants qui redécouvrirent massivement les sources circonscrites jusque-là au monde orthodoxe. Par conséquent, l'épiscopat kiévien, plus encore que ses voisins grecs ou moscovites, dut à la fois défendre sa place dans les structures locales du pouvoir, propres au contexte polono-lituanien, et, par un mimétisme des élites, trouver des réponses aux improbations nées dans les centres de l'érudition occidentale. Alors que le premier aspect resta une constante dans les discours réformateurs du XVI^e siècle, à l'intérieur comme en dehors des cercles ecclésiastiques ruthènes, le second défi ne cessa de croître avec le temps, au point de culminer dans les conflits qui précédèrent l'Union de Brest dans les années 1590.

La raison en est l'insuccès de toutes les initiatives réformatrices, menées par la hiérarchie ruthène de cette période. En effet, même s'il était difficile d'imputer aux évêques seuls les diverses tensions avec les pouvoirs laïcs ou le clergé latin, ceux-ci et leurs subordonnés étaient désignés comme les principaux responsables de la qualité médiocre des clercs orthodoxes et des abus disciplinaires que cela provoquait au quotidien. En 1566, parmi les requêtes présentées au roi de Pologne par la noblesse de Volhynie, les orthodoxes firent insérer une clause au sujet de la nomination des futurs évêques de Luc'k et des archimandrites de Zydyčyn¹⁸⁸. Ils priaient ainsi le roi de ne nommer que les candidats qui seraient choisis et présentés par la communauté [ПОСПОЛЬСТВО] volhynienne « car des gens grossiers et illettrés, qui ne servaient jamais Sa Majesté le Roi et la République, se rendant auprès de Sa Majesté le Roi, obtenaient ces revenus ecclésiastiques [ХЛЕБЫ ДУХОВНЫЕ], les appauvrirent et les détériorèrent au détriment des églises de Dieu et des bourgades épiscopales ». La volonté de soumettre le clergé au contrôle des laïcs ressortait encore plus

¹⁸⁸ *Документы Московского архива...*, t. 1, p. 179-180.

clairement d'un passage célèbre des *Statuts* de la confrérie orthodoxe de L'viv, confirmés en 1586 par le patriarche Joachim V d'Antioche¹⁸⁹ :

Et si l'évêque lui-même rejette les véritables canons et administre l'Église en dépit des règles des saints apôtres et des saints Pères, pervertit les justes au profit de l'erreur, prête main-forte aux dépravés, tous devront s'opposer à un tel évêque, comme à un ennemi de la vérité. Et si quelque confrère était dénoncé à l'évêque, ce dernier ne doit pas agir seul, avant d'être rejoint par la confrérie, et l'assemblée des confrères aux côtés de l'évêque doit examiner les charges et les juger d'après les règles des saints Pères. [...] Nous ordonnons que tous et partout obéissent à ladite confrérie de L'viv¹⁹⁰.

Il est intéressant de remarquer que le document abordait ensuite les problèmes de l'ivrognerie des prêtres et de la sorcellerie, largement traités dans les « nomocanons-pénitentiels » ruthènes¹⁹¹. Les confrères avaient donc recours à ces textes ou du moins possédaient une connaissance assez fine des normes qui y étaient abordées.

Après le synode de Vilnius de 1509, dont les décisions restèrent limitées à la partie septentrionale du diocèse métropolitain, les sources mentionnent indirectement d'autres synodes provinciaux en 1514, 1540, 1546 et 1558¹⁹². La tenue de ces rencontres relève toutefois de simples hypothèses, à l'exception de celle de 1514, et il est probable que la majorité d'entre elles restèrent de simples intentions¹⁹³. Plus sûrement, l'absence de toute documentation relative à ces synodes et de leur évocation dans les textes postérieurs permet d'affirmer qu'ils n'eurent qu'une place très restreinte dans l'évolution interne de l'Église ruthène.

Cette pratique conciliaire locale se transposait également à l'échelle diocésaine. Toutefois, si les synodes convoqués par les évêques kiéviens sont attestés depuis la fin du XIII^e siècle, seuls les cadres formels de ces réunions sont connus¹⁹⁴. En théorie, l'évêque devait réunir son clergé de manière annuelle, le premier dimanche du Grand Carême. Le choix de ce moment entendait célébrer l'enseignement de l'Église et correspondait à la Fête

¹⁸⁹ Voir l'étude de Ю. Э. Шустова, *Документы львовского Успенского ставропигийского братства (1586-1788)*, Moscou, Рукописные памятники древней Руси, 2009, p. 220-236.

¹⁹⁰ *MCSL*, t. 1, n° 80, p. 117.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁹² О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 114 ; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 90-91, Г. И. Булгаков, *Западнорусские православные церковные соборы...*, p. 59-61.

¹⁹³ Le synode de 1514 rassembla le métropolite, trois évêques et quelques archimandrites : *AVAK*, t. 1, n° 10, p. 39.

¹⁹⁴ Un texte pastoral inséré dans un nomocanon du XIII^e siècle, et probablement plus ancien, rappelait ainsi l'obligation pour les prêtres d'assister aux synodes convoqués par l'évêque de leur diocèse : *RIB*, t. 6, p. 108.

de l'Orthodoxie qui commémorait, depuis 843, la victoire sur l'iconoclasme¹⁹⁵. L'étendue des territoires placés sous la juridiction des évêques ruthènes imposait parfois la tenue de plusieurs sessions synodales pour les différentes régions du diocèse. Cet usage apparaît notamment dans le diocèse de Polack à l'époque de Jozafat Kuncewicz¹⁹⁶. Dès lors, l'existence de conditions semblables dans les autres évêchés, et en particulier dans le diocèse métropolitain, laisse supposer que les autres hiérarques recouraient également à de telles solutions¹⁹⁷. Quels étaient alors le rôle et l'impact de ces réunions ecclésiastiques ?

La rareté des données écrites amena certains historiens à proposer des hypothèses extrêmes et à prétendre qu'à la fin de la période médiévale les synodes diocésains ne furent plus convoqués et leurs fonctions récupérées par les clergés cathédraux des capitales diocésaines¹⁹⁸. En réalité, l'empreinte documentaire laissée par les synodes reste insignifiante des origines jusqu'au milieu du XVII^e siècle et ne témoigne pas d'évolutions notoires¹⁹⁹. Les seuls indices attestant de la fréquence de cette pratique, au moins jusqu'au XIII^e siècle, sont les documents pastoraux, inscrits dans les nomocanons slaves, et le lexique employé à cette occasion. En effet, la première semaine du Grand Carême apparaît parfois dans les sources sous le nom de « semaine synodale » [сборная], suggérant par là que ces réunions constituaient une norme à l'époque²⁰⁰. Toutefois, rien n'indique que celles-ci disparurent par la suite, car leurs mentions dans les nomocanons continuaient à être recopiées dans les rédactions du XVI^e siècle, tout comme se maintint l'appellation de « dimanche synodal²⁰¹ ». De même, le synode provincial de Kobryn', réuni par le métropolite uniaste en 1626, rappelait les devoirs pastoraux des évêques à l'occasion des synodes diocésains, présentés ici comme une pratique courante²⁰². Cette remarque fournit peut-être une explication au silence documentaire. Il semblerait en effet qu'à la différence

¹⁹⁵ A. Martynowicz, « Sobory lokalne... », p. 34.

¹⁹⁶ Article 46 des *Règles pour les prêtres* : *SJH*, t. 1, p. 244-246. Ainsi Kuncewicz prévoyait de réunir un synode ordinaire dans la ville de Polack tous les premiers dimanches du Grand Carême puis d'organiser une session pour le clergé des environs de Vicebsk (23 août) et de Mscislaw (8 septembre). Voir M. Марусин, « Пастирсько-літургична діяльність святого Йосафата », *Bohoslovia*, 31 (1967), p. 73-75.

¹⁹⁷ En 1632, l'évêque-coadjuteur Rafał Korsak, indiquait ainsi que, dans la partie lituanienne du diocèse métropolitain, des synodes séparés étaient convoqués à Minsk et à Navahrudak, « en raison de la distance entre les localités et l'étendue du diocèse » : *EM*, t. 2, n° 26, p. 89.

¹⁹⁸ A. Martynowicz, « Sobory lokalne... », p. 35.

¹⁹⁹ Toutefois, la question mérite d'être abordée plus en détail, là où les sources le permettent. Actuellement, seule l'étude d'Ihor Skočylas, consacrée aux synodes du diocèse ruthène de Chełm fournit quelques éléments précis sur le début du XVII^e siècle (I. Skoczylas, *Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku : program religijny Slavia Unita w Rzeczypospolitej*, Lublin, IEŚW, 2008). Les archives fournissent également des données sur les synodes du diocèse uniaste de Brest-Volodymyr dans les années 1620 (*DIU*, n° 185, p. 170-171).

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

²⁰¹ О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 102 ; *EM*, t. 2, n° 14, 26, p. 61, 89.

²⁰² Voir les troisième et le huitième canons de Kobryn' dans I. Рудович, « Кобринський Синод 1626 », *Bohoslovia*, 1 (1924), p. 7-8.

des synodes provinciaux, ceux convoqués localement par les évêques avaient prioritairement des fonctions administratives, disciplinaires et pastorales mais ne disposaient pas véritablement de compétences juridiques²⁰³. Ils étaient donc une institution censée contrôler le clergé et appliquer directement des normes déjà édictées, sans discuter leur contenu²⁰⁴. Le recours à l'écrit y fut longtemps limité à la rédaction d'éventuels registres ou d'actes judiciaires à la suite d'affaires disciplinaires. Le reste laissait une large part à l'oralité qui dominait les rapports entre l'évêque et ses subordonnés, entraînant un silence des archives ecclésiastiques.

Par conséquent il s'avère difficile de savoir si l'Union de Brest fit renaître les synodes diocésains ou si elle les rendit plus visibles, à travers le face-à-face institutionnel entre uniates et orthodoxes ou par le rapprochement partiel des usages institutionnels latins. Même si cette évolution ne fut jamais linéaire et ne se généralisa qu'à partir du XVIII^e siècle, elle s'observe déjà au siècle précédent dans les deux Églises orientales concurrentes. Ainsi dès la fin des années 1660, des constitutions rédigées firent leur apparition dans la pratique synodale de l'évêché orthodoxe de L'viv, à l'image des décrets promulgués par les prélats latins²⁰⁵. Ces évolutions administratives successives suggéraient que les deux hiérarchies ruthènes s'adaptaient tardivement aux défis nés des tensions réciproques mais ne détenaient plus l'initiative dans le contrôle disciplinaire des fidèles.

²⁰³ En dehors des questions administratives (notamment le contrôle des ordinations sacerdotales ou la vérification des *antimenses* reçues par les prêtres), les synodes devaient servir à la formation théologique du clergé. Les nomocanons rappelaient ainsi que les desservants devaient « venir aux synodes pour amender les affaires ecclésiastiques [et] recevoir la véritable sagesse, afin d'accorder la grâce à [leurs] ouailles en vue de leur édification ». Cité dans A. Martynowicz, « Sobory lokalne... », p. 33 (original *RIB*, t. 6, p. 108).

²⁰⁴ Les premiers décrets connus des synodes diocésains uniates datent de 1619 pour le diocèse métropolitain et celui de Chełm. Dans les deux cas, il s'agit de mesures relatives au sacrement du mariage qui prennent davantage la forme d'une explication du décret sur les « mariages clandestins » du concile de Trente. Voir *MUH*, t. 9-10, n° 280, p. 341-342 ; I. Skoczylas, *Sobory eparchii chełmskiej...*, p. 131-132.

²⁰⁵ І. Сковчиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 391.

Chapitre 3

Un clergé dépassé ?

Observer la fragilité des juridictions de l'Église ruthène n'est pas seulement un moyen d'évaluer l'autorité des hiérarques. Cela conduit inévitablement à s'interroger sur le statut des clercs de rite grec et, par là, sur leur position par rapport aux autres structures sociales de l'époque. Peut-on affirmer que le clergé ruthène formait déjà au XVI^e siècle un ordre constitué, à l'image de la noblesse polono-lituanienne ou des ecclésiastiques latins ? À la différence de ces derniers, marqués de fait par un recrutement exogène, les desservants ruthènes mariés présentaient une situation originale, qui posait la question non seulement de la possibilité d'une succession lignagère sur un même bénéfice, mais également de l'héritage juridique transmis par le prêtre à ses enfants. Capable d'assurer sa propre pérennité, le clergé séculier oriental constituait-il un ensemble fermé ou, au contraire, était-il largement alimenté par des candidats issus des autres catégories sociales ? Enfin, quelle était la place de ce groupe dans le façonnement et la transmission de la culture religieuse et profane dans la communauté orthodoxe ?

I) Le personnel paroissial : un statut en question

1) Un groupe aux portes de la noblesse

Le dernier Statut lituanien de 1588 accordait en principe les mêmes prérogatives juridiques aux ecclésiastiques des deux rites pour le droit privé et, en particulier, les affaires mixtes entre clercs et laïcs. Toutefois, l'autonomie judiciaire des structures de rite grec était concurrencée en pratique par leur dépendance institutionnelle des patrons. Les nombreuses tentatives des métropolites pour soustraire leurs subordonnés à l'emprise de la noblesse ne purent aboutir qu'à des résultats mitigés et réduits à la sphère du spirituel. L'Église ruthène était donc à la fois dépourvue du droit effectif d'exemption et des privilèges publics, reconnus

aux clercs latins¹. Bien plus, certaines questions disciplinaires, propres à l'institution, étaient posées et discutées directement par les laïcs, à l'occasion des diétines et figuraient dans les instructions préparées pour la Diète². Il peut alors sembler abusif de voir dans les ecclésiastiques ruthènes un « ordre » au sens strict du terme. Le mot « état » (*stan/стан*) employé parfois pour qualifier les serviteurs de l'Église « grecque » était donc moins associé à un quelconque statut qu'à une fonction sociale bien définie. Si les constitutions adoptées par les Diètes des XVI^e-XVII^e siècles restent muettes sur ce problème, ce point ressort explicitement dans les constitutions du XVIII^e siècle, permettant de saisir les conceptions des époques antérieures. À la Diète de convocation de 1764, qui précéda l'élection de Stanislas-Auguste Poniatowski sur le trône de Pologne, un article particulier fut en effet consacré aux enfants des prêtres, considérés comme une catégorie particulière [*popowicze*]³. Il y était indiqué que les fils des curés de condition roturière [*plebeiae conditionis*], qui jusqu'à leur quinzième année ne s'étaient pas engagés dans les études ou dans l'apprentissage d'un métier en ville, ou après avoir achevé leur formation n'étaient pas entrés dans la carrière ecclésiastique ou une corporation, tombaient dans la dépendance du patron de la paroisse. Cette mesure finit cependant par être abolie par la Diète de 1792, qui rajoutait un éclaircissement univoque à ce sujet : la charge exercée par un « ecclésiastique de rite ruthène ou grec » n'avait jamais annulé la condition acquise à la naissance⁴. Par conséquent, le texte rappelait que le sacerdoce de rite grec n'avait pas d'influence directe sur le statut juridique de l'individu. Ce principe laissait donc la place à deux interprétations contraires. Pour les uns, puisque les candidats à la prêtrise devaient être expressément des hommes libres, il était naturel que leurs enfants fussent reconnus comme tels, indépendamment de leurs choix de carrière⁵. D'autres, attentifs à leurs droits seigneuriaux, estimaient que l'exercice de la charge pastorale du père ne pouvait garantir aux enfants d'échapper à la servitude sur le domaine du patron, comme le stipulaient la constitution de 1764. Ce basculement était le signe de

¹ J. Gerlach, « Stanowisko duchownych... », p. 225.

² Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 109-110. Il arrivait fréquemment que les évêques et les archimandrites ruthènes intervinssent dans les diétines personnellement ou à travers leurs représentants mais cette participation se faisait alors au nom de leur statut nobiliaire et non de leur position dans la hiérarchie ecclésiastique.

³ *VL*, t. 7, p. 40. Voir également W. Bobryk, « Popowicze – synowie kapłańscy. O dziedziczeniu profesji ojców w unickiej metropolii kijowskiej » dans *Spółeczeństwo Staropolskie. Seria nowa*, A. Karpiński, I. Dacka-Górzyńska, t. 3, Varsovie, DiG, 2011, p. 203-209.

⁴ *VL*, t. 9, p. 380.

⁵ La constitution de 1764 apparaissait donc comme une nouveauté dans la pratique en place. Ainsi, avant d'obtenir l'ordination, les serfs devaient-ils être affranchis par leurs maîtres. Voir W. Bobryk, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*, Lublin, IESW, 2005, p. 48-49.

l'hésitation qui paraissait frapper les contemporains de ces décisions, tout comme leurs ancêtres du siècle précédent.

Il faut donc considérer que le bas clergé ruthène formait un groupe social intermédiaire, qui rassemblait à la fois les membres de la noblesse désargentée, les fils des familles bourgeoises des villes royales ou privées et, enfin, les enfants de la paysannerie aisée, qui échappaient ainsi à leur statut de dépendants⁶. Dans un système institutionnel où les « libertés » étaient au cœur de la culture politique et, dans le même temps, étaient perçues comme une valeur exclusivement nobiliaire, le clergé formait une structure hybride. Au cours de la période moderne, le républicanisme exclusif des élites polono-lituanienues produisit un développement des différentes institutions sociales, qui aboutit moins à une diversification et une consolidation des statuts qu'à des tentatives continuelles des couches inférieures de se rapprocher de la noblesse et d'acquérir la plénitude de ses privilèges juridiques. En attestant de la liberté personnelle des individus, une carrière ecclésiastique devenait donc l'une des passerelles pour la promotion de ceux qui se trouvaient à l'extérieur des limites strictes du corps civique. De l'autre côté, la petite noblesse, située à la marge des réseaux clientélares des grandes familles des magnats, cherchait dans les bénéfices paroissiaux des revenus censés lui garantir un mode de vie qui les distinguerait de la simple paysannerie⁷. En particulier, l'engagement des nobles dans le clergé pouvait croître après une période de conflits, qui par leurs destructions privaient des dernières ressources ce groupe déjà fragile financièrement.

L'entrecroisement de ces phénomènes conduit alors à se demander si le clergé de rite grec servait surtout de débouché naturel à la noblesse ruthène ou s'il était une sorte d'antichambre pour la promotion des catégories sociales inférieures, en vue d'un futur anoblissement. Comme souvent, les sources ne permettent pas d'y répondre par un simple décompte statistique. D'ailleurs, le problème n'est pas lié ici à la seule conservation des archives mais à la nature même de la documentation. Encore à la fin du XVIII^e siècle, l'origine noble ou bourgeoise des prêtres et de leurs descendants n'était précisée que par intermittence et, souvent, ne figurait que dans le registre des baptêmes⁸. L'onomastique à son tour ne

⁶ Leur position sociale dépendait donc de différents facteurs, propres aux individus et au contexte local de la paroisse : Л. А. Кириллова, *Православный приход...*, p. 18.

⁷ En 1604, la communauté de Hajna (voïvodie de Minsk), dont l'église relevait du patronage princier, demanda au métropolite uniaste de consacrer le noble local Michał Sidorowicz – « homme digne et lettré [чоловека годного и в писме ученого] » – comme successeur du prêtre défunt Iwan Danilewicz. Le texte suggère par ailleurs l'existence de liens de parenté entre celui-ci et le candidat au bénéfice [« яко потомка зошлыхъ свещенниковъ и близьшого до тоє церкви воде права єму належачого »]. Voir « Документы для истории Унии №6 », *VZR*, 3/12 (1864), p. 18 et *LVIA*, LM, n° 85, f. 339r-340r.

⁸ W. Bobryk, *Duchowieństwo...*, p. 50-52.

fournit que quelques indications dont la fiabilité demeure toute relative⁹. Ainsi, au XVI^e siècle, la majorité des desservants sont généralement mentionnés par leur simple prénom ou avec un nom formé sur leur patronyme. Inversement, aux XVII^e-XVIII^e siècles, la diffusion des noms à consonance noble (avec des terminaisons en – ski/cki) parmi le clergé ruthène, orthodoxe ou uniate, reflète surtout les aspirations sociales de ce groupe, désireux de se placer formellement dans le camp des élites politiques. Comme résultat de cette démarche, plusieurs ecclésiastiques se dotèrent de noms « arrangés » à partir de leur onomastique familiale ou, plus simplement, façonnés sur le nom de la localité correspondante à leur paroisse¹⁰. Par exemple, dans les années 1640, le prêtre de Saint-Sauveur de Vilnius et ecclésiarque de la cathédrale Sebastian Fedorowicz apparaît également sous le nom Fedorowski, dans une confusion à laquelle il n'était probablement pas étranger¹¹. C'est pourquoi, la seule méthode fiable pour déterminer l'appartenance sociale d'un individu reste soit le recours aux titres mentionnés dans les sources – peu opératoire en pratique car les prêtres y figurent généralement sous le simple qualificatif de « père » [ojciec/отецъ] – soit l'usage des compilations généalogiques qui n'exclut pas le risque d'homonymie¹².

Nonobstant cette part d'incertitude, il semble bien que la petite noblesse composait une part non négligeable des ecclésiastiques ruthènes. À Vilnius, plusieurs desservants d'origine noble se rencontrent ainsi dans les documents des années 1590-1620 : Damian Dobryński, Aleksander Lwów, Filip Limont, ou encore plusieurs représentants de la famille Kotłubaj¹³. À titre indicatif, il paraît également judicieux de se référer au cas de la voïvodie de Volhynie, où une meilleure conservation des archives des tribunaux nobiliaires permet d'établir des listes assez complètes des desservants ruthènes, dès la fin du XVI^e siècle. Selon Mykhajlo Dovbyšchenko, cet espace aurait compté, dans les années 1596-1648, 120 églises uniates (dont 19 églises monastiques), avec les sièges des évêchés de Luc'k-Ostroh et de Brest-Volodymyr¹⁴. Ainsi, parmi les détenteurs de ces différents bénéfices, attestés pour ce demi-

⁹ *Ibid.*, p. 54-55.

¹⁰ Dans la visites pastorales du diocèse métropolitain des années 1680, est ainsi mentionné un Bazyli Kamiński, prêtre de la paroisse de Kamen'. Dans le même document, figurent également Grzegorz Żyżnewski et Samuel Spihalski, respectivement curés de Rečki et de Kuranec de l'archiprêtre de Mjadzel, qui sont vraisemblablement les descendants des anciens desservants de Żyznava et de Spjahlo – localités situées dans un rayon de 30 km de leurs propres paroisses. Voir Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў...*, p. 64, 72.

¹¹ AS, t. 6, n° 72, 91, p. 158-160, 206-207.

¹² Cette démarche est notamment défendue par Mykhajlo Dovbyšchenko qui put l'appliquer à la Volhynie. Voir *DIU*, p. 47-48.

¹³ Voir Annexe 3.

¹⁴ *DIU*, Annexe 1, p. 388-408.

siècle, l'auteur dénombre près de 50 familles nobles, qui fournirent entre un et quatre membres aux rangs du clergé uniате de la région¹⁵.

De la même façon, les données contenues dans les registres fiscaux de la seconde moitié du XVII^e siècle laissent supposer que la majorité des ecclésiastiques des districts lituaniens de Harodnja, Lida, Ašmjany et Braslaw avaient des origines nobiliaires ou tentaient de se faire passer pour tels. Bien entendu, il faut se rappeler que ces sources ne mentionnent qu'entre 30 % et 70 % de la totalité des paroisses localisées pour cet espace, et leur représentativité demeure donc toute relative. Pour autant, le même constat ressort également, à une échelle plus locale, des visites pastorales menées dans les années 1680-1682, à l'initiative du métropolite Cyprian Źochowski¹⁶. En effet, les noms des différents prêtres paroissiaux y montrent très fréquemment une onomastique à consonance nobiliaire. Doit-on admettre alors que la noblesse aurait massivement investi dès cette période les charges de l'Église ruthène, jusqu'aux petites cures paroissiales ? Un contexte particulier, après les opérations militaires des années 1650-1660 particulièrement dévastatrices en Lituanie, pourrait expliquer que certains nobles trouvèrent dans ce choix une échappatoire à la ruine. Pour autant, pour cette période, il serait moins hasardeux de parler plus simplement d'une élévation du clergé paroissial du rite grec sinon dans le statut, du moins dans les représentations sociales, associées à la fonction sacerdotale de rite grec. L'étendue et le maintien dans la durée de ce clergé à l'apparence nobiliaire indique en effet que cette image paraissait crédible aux contemporains et, par conséquent, était admise implicitement par la noblesse elle-même. Les deux phénomènes – « anoblissement » progressif du clergé ou du moins son élévation sociale par un recrutement de plus en plus ouvert à la noblesse – sont d'ailleurs loin d'être exclusifs. En effet, les aspirations anciennes des prêtres ruthènes, pour occuper un rang privilégié et distinct de la masse des dépendants, auraient pu être favorisées et soutenues par une arrivée plus massive dans la fonction des élites politiques, privées de ressources mais dotées de droits largement convoités.

Pour le XVIII^e siècle, les spécialistes remarquent ainsi unanimement une présence plus importante de la noblesse dans les charges ecclésiastiques du diocèse métropolitain ou dans l'archevêché de Polack que dans les autres espaces de la métropole kiévienne¹⁷. Dans son étude consacrée au clergé paroissial uniате sur le territoire lituanien, entre 1720 et 1839, Dzjanis

¹⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶ Pour les archiprêtres de Mjadzel et de Dawhinava, situées dans la voïvodie de Vilnius, voir Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў...*, p. 54-72.

¹⁷ En reprenant les chiffres donnés par Lubomir Bieńkowski et Stanisław Nabywaniec, Witold Boryk souligne que la proportion de nobles déclarés parmi le clergé uniате était bien moindre dans le diocèse de Chełm que dans la partie lituanienne du diocèse métropolitain, avec 16 (22,9 %) nobles parmi les 70 nouveaux prêtres consacrés dans les années 1764-1765, ou dans les doyennés de Čareja et de Brasław (diocèse de Polack), avec 19 (46,3 %) curés nobles sur les 41 ordinations des années 1760-1770. W. Bobryk, *Duchowieństwo...*, p. 56.

Lisejčykaw évalue ainsi à 395 (16,5 %) le nombre d'individus nobles parmi l'ensemble des 2 401 prêtres recensés¹⁸. Ce chiffre doit toutefois être considéré comme un strict minimum. En effet, il ne se fonde que sur les indications explicites des catégories sociales, présentes dans la documentation (registres des baptêmes ou listes des prêtres nouvellement ordonnés). Pour cette raison, seuls les candidats qui n'étaient pas déjà issus des familles cléricales y étaient désignés comme nobles. De plus, les bornes chronologiques, fixées par l'auteur, intègrent une longue période, postérieure aux partages de la République polono-lituanienne. Dans les zones étudiées, annexées par l'empire russe orthodoxe après 1795, les prêtres uniates occupèrent une position bien moins favorable qu'auparavant, avec des effets directs sur le statut du bas clergé et son attractivité pour les autres groupes sociaux. Par conséquent, la nature même des sources et les divisions trop rigides, bien qu'inévitables dans toute tentative de classification, laissent souvent de côté les parentèles nobles, qui étaient déjà insérées dans les milieux cléricaux ruthènes depuis plusieurs générations ou avaient fini par s'assimiler à la noblesse, précisément grâce à leur charge ecclésiastique. Sur ces listes, la majorité des candidats « nobles » ne représente donc que les nouveaux arrivants et ne rend compte que de la croissance relative du groupe clérical.

La proximité sociale entre les petits seigneurs et les curés ruthènes se renforçait d'ailleurs par plusieurs conceptions communes. Tout comme les nobles laïcs, dotés de petites propriétés, les prêtres tiraient l'essentiel de leurs revenus de l'exploitation plus ou moins directe de la terre et, tout comme eux, ils essayaient de maintenir et de transmettre les domaines dont ils étaient dépositaires à leurs enfants, à travers de véritables stratégies lignagères¹⁹. En effet, si le clergé paroissial ne relevait pas d'une catégorie juridique bien établie, il formait indéniablement un groupe distinct par sa cohésion sociale.

2) La cohésion par l'endogamie

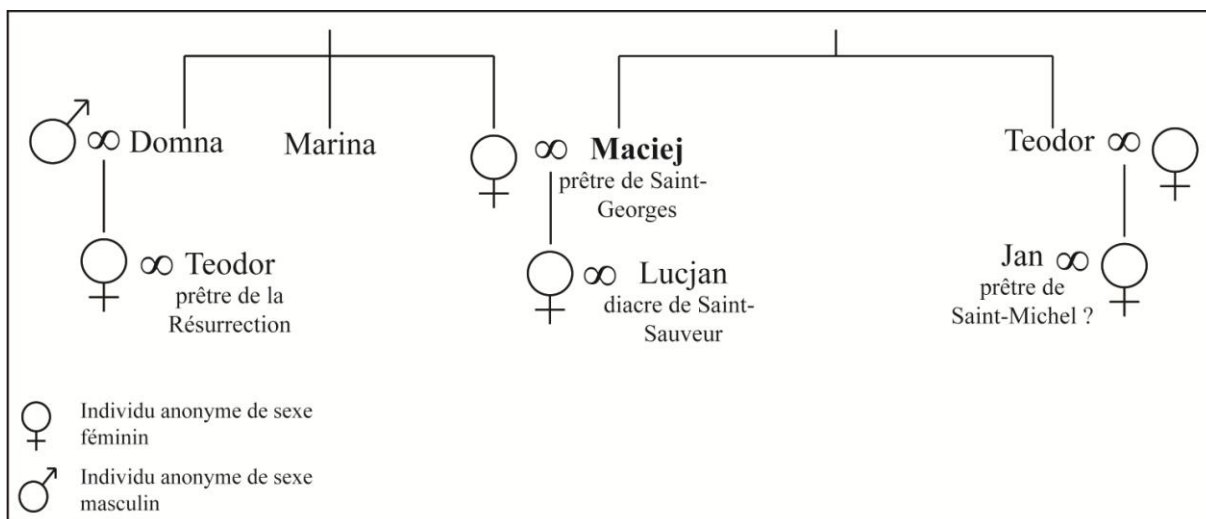
La forte endogamie des familles sacerdotales de rite grec s'expliquait en effet par l'assimilation du bénéfice détenu à une sorte de patrimoine familial et par le nombre insuffisant des cures vacantes. Dans le cas des prêtres qui avaient plus d'un descendant mâle, le mariage avec les filles des curés voisins devenait ainsi, pour les premiers, un moyen d'obtenir des bénéfices pour plusieurs de leurs fils et, pour les seconds, de conserver l'« héritage » dans la

¹⁸ Д. В. Лісейчыкаў, *Штодзённае жыццё...*, p. 38.

¹⁹ Voir le cas des prêtres de Drohiczyn (Podalchie) Maciej et Łukasz dans : *AVAK*, t. 33, n° 24, 34, p. 31, 35.

famille²⁰. Le réseau de parentèle du prêtre de Vilnius Maciej, curé de l'église Saint-Georges du faubourg Rasų et vicaire métropolitain²¹, présente ici un cas exemplaire pour le début du XVI^e siècle. Son testament, rédigé en 1522, recensait avec précision les différents héritiers qui devaient se répartir les biens laissés par l'ecclésiastique²² :

Fig. 5 : Arbre généalogique de Maciej, prêtre de la paroisse Saint-Georges de Rasų (Vilnius), d'après son testament du 9 mai 1522



²⁰ L'estimation de la taille des familles cléricales reste un exercice difficile pour les périodes antérieures au XVIII^e siècle, et nous nous limiterons ici à quelques remarques. Jusqu'à présent, seul Aleksander Jabłonowski proposa, il y a plus d'un siècle, une estimation chiffrée pour le XVI^e siècle par la transposition des coefficients démographiques, retenus pour cette période, avec six individus par famille (A. Jabłonowski, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. 6/3, Varsovie, Skład Główny Gebethner i Wolff, 1910, p. 117). Comme le montra Antoni Mironowicz (A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki...*, p. 80-81), ces chiffres sont relativement illusoire pour les milieux cléricaux car ils découlent d'une conception idéalisée et rarement vérifiée dans les sources. Si à la veille de l'Union de Brest, certains prêtres pouvaient encore avoir jusqu'à six enfants, surtout après un remariage (AVAK, t. 33, n° 103, p. 127-128), cette moyenne semble avoir connu une diminution au cours du XVII^e siècle. Les registres de la capitation du district d'Ašmjany, conservés pour les années 1670, ne mentionnent généralement qu'un, voire aucun, enfant dans les familles de curés (toutefois, les enfants de moins dix ans ne figuraient pas sur ces registres). Voir LVIA, F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1896r, 1959r-1960v, 2012r-2013r, 2058r-2059r. Bien entendu, cette situation démographique, pouvait s'expliquer partiellement par la proximité des guerres menées et donc une mortalité accrue dans ces régions, mais cet argument seul reste largement insuffisant. Ainsi, pour la fin du XVIII^e siècle, Witold Bobryk relève une moyenne de 2,6 enfants dans les familles des prêtres du diocèse de Chełm (W. Bobryk, *Duchowieństwo...*, p. 137 ; voir aussi : A. D. Kołbuk, *Sytuacja materialna duchowieństwa unickiej diecezji chełmskiej w latach 1596-1875*, Thèse de doctorat soutenue à l'université catholique de Lublin Jean-Paul II en 2009, p. 373-375). Sans parler anachroniquement d'un contrôle des naissances, il faut donc remarquer une baisse progressive de la fécondité, plus faible chez les familles ecclésiastiques ruthènes. Elle était due vraisemblablement à un âge du mariage plus avancé, un rapport plus strict à la sexualité et un contrôle renforcé de la discipline ecclésiastique, qui rendait le remariage plus difficile.

²¹ Cette charge n'est pas attestée avec certitude et Maciej n'emploie pas le titre dans son testament. Toutefois, un prêtre de l'église Saint-Georges est mentionné comme « vicaire » sous le métropolitain Jonas (1503-1507), quand Maciej détenait déjà cette cure (AS, t. 6, n° 4, p. 10). Il est donc probable qu'il n'assuma cette fonction que pendant quelques années, avant son retour à l'archimandrite de la Sainte-Trinité Zosym.

²² AS, t. 6, n° 5, p. 12-15.

Les alliances conclues par la famille de Maciej s'inscrivaient ainsi dans une stratégie singulière, fondée sur les femmes. Celles-ci étaient mentionnées comme les seules héritières de seconde génération chez les différents proches du curé. L'enjeu des unions matrimoniales ne visait pas ici à trouver des bénéfices vacants pour les enfants mâles de la famille mais à consolider, voire à étendre, son influence auprès des autres lignages du clergé paroissial de la capitale. Il est probable que Maciej lui-même sut en son temps profiter d'une telle alliance pour s'établir à Vilnius. Son testament explique en effet qu'il était originaire de Braslaw – ville située dans la partie nord-est de la voïvodie de Vilnius – où étaient inhumés ses parents et où résidait encore son frère Teodor. Nous ignorons s'il était lui-même fils de prêtre, mais tout semble indiquer que sa carrière ecclésiastique, menée à plus de 150 kilomètres de son lieu de naissance, était étroitement liée à son mariage dans une famille associée aux structures cléricales de Vilnius. Fort de sa promotion, le prêtre de Saint-Georges intervint probablement pour marier sa nièce au desservant de l'église Saint-Michel, cité à la fin du texte parmi les exécuteurs testamentaires. Enfin, il déploya les mêmes efforts à l'égard de ses propres enfants, avec sa fille et unique héritière, devenue l'épouse d'un diacre de l'église Saint-Sauveur. Ce dernier choix paraît révéler d'une démarche de Maciej, censée préparer la future succession. Les clercs de cette petite église, située à quelques mètres à peine de la cathédrale, faisaient en effet partie de l'élite paroissiale et avait un accès privilégié au métropolitain ou à ses représentants. Puisque Lucjan n'était que diacre et ne disposait pas encore de sa propre cure, tout laissait croire qu'il pourrait succéder à Maciej dans sa paroisse et disposerait de soutiens nécessaires pour recevoir l'ordination le moment voulu. De cette manière, la charge pouvait rester dans la même famille et le bénéfice être transmis indirectement à l'unique fille du prêtre de Saint-Georges.

Cependant, il peut alors sembler étonnant que la fille du curé ne figure pas parmi les héritiers et que seul son époux ait reçu des legs de son beau-père, limités à quelques vêtements. Une telle disposition paradoxale *a priori* pourrait se comprendre plus aisément en considérant que Maciej veillait à ne pas disperser ses biens et obliger ses successeurs directs à reprendre la paroisse pour jouir de l'héritage. La fin du testament énonçait ainsi :

Et que personne n'aliène et ne touche mon bien, inscrit dans ce testament, ni mon propre frère, ni toute autre personne de ma parentèle dont cela ne relève point ; car je ne reçus rien de la maison de mon père, je commençai à servir dès mon jeune âge et jusqu'à l'âge

adulte, et ainsi Dieu miséricordieux ne me délaissa pas et je n'eus que ce que sa Sainte Grâce voulut me donner²³.

Ce qui apparaît comme un risque dans la succession ou le signe d'un différend entre le père et ses enfants, peut donc être perçu davantage comme un moyen de préserver l'héritage, en évitant les litiges et les disputes entre parents. Pour cette raison, l'église de Rasų recevait la majeure partie des legs sous la forme de fondations pieuses, disponibles exclusivement pour le nouveau prêtre de la paroisse²⁴.

La même tendance à l'endogamie se révèle plus massivement encore dans les sources du XVIII^e siècle, qui permettent de disposer des premières données sérielles pour le clergé ruthène. L'échantillon prosopographique réuni par Dzjanis Lisejčykaw compte ainsi 1987 (83 %) prêtres issus des anciennes familles cléricales sur l'ensemble des 2 401 desservants²⁵. La même observation caractérise le diocèse uniате de Chełm, avec plus de 89 (70 %) fils de curés sur un total de 127 diacres et prêtres, ordonnés dans les années 1754-1759²⁶. Malgré le caractère tardif de ces données, et tout en admettant que le phénomène ait pu se renforcer avec le temps, il est plus que probable qu'une répartition semblable était déjà en place aux XVI^e-XVII^e siècles, car plusieurs facteurs se maintinrent comme une constante au cours de cette longue période.

Le cloisonnement dans le recrutement du clergé se manifestait également par l'existence de familles qui, à l'échelle locale, cumulaient plusieurs bénéfices paroissiaux. Malheureusement, pour les voïvodies de Vilnius et de Trakai du début du XVII^e siècle, seuls quelques exemples isolés émergent de la documentation conservée. Dans la capitale même de la grande-principauté, plusieurs membres de la famille Kotłubaj déjà citée se partagèrent les principales églises de la ville. Au cours des années 1620-1630, Bohdan et Artemiusz se succédèrent comme curés de l'église du Transfert-des-reliques-de-saint-Nicolas, puis assurèrent la charge d'archiprêtre à Minsk et à Vilnius²⁷. En 1632, Artemiusz apparaît également comme curé de l'église de la Résurrection, située de l'autre côté de la Grande Rue. Enfin, un certain Michał Kotłubaj aurait été archiprêtre de Vilnius vers 1625 et l'un de ses

²³ AS, t. 6, n° 5, p. 15.

²⁴ Voir *infra* tableau n° 11.

²⁵ Д. В. Лісейчыкаў, *Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720-1839 гг.*, Minsk, « Медісонт », 2011, p. 33.

²⁶ W. Bobryk, *Duchowieństwo...*, p. 46 et tableau n° 7. Ce pourcentage pourrait en réalité être bien supérieur car ce rapport ne tient pas compte de 29 individus dont les origines ne sont pas connues.

²⁷ AVAK, t. 9, n° 5, p. 24 ; RGIA, F. 823, inv. 3, n° 460, f. 1v ; LVIA, LM, n° 106, f. 378r.

parents, Sylwester Kotlubaj, figurait dans les années 1630 comme supérieur du monastère basilien de la Sainte-Trinité de Vilnius²⁸.

Une image plus complète commence à se dessiner dans les années 1660, grâce à la multiplication des registres fiscaux. Ceux des années 1670-1680 font en effet ressortir dans chaque district des noms qui semblent dominer le partage des bénéfices : Zaniewski à Harodnja, Sielużyński et Wysocki à Braslaw, Audycki et Bokszański à Ašmjany²⁹. Cette dernière famille témoigne d'ailleurs d'une situation d'exception, avec sept individus pourvus de bénéfices paroissiaux, soit près d'une paroisse sur douze sur l'ensemble recensé pour le district³⁰. Les rouages de cette réussite exemplaire s'expliquent en partie par les rapports hiérarchiques locaux. Ainsi, deux membres de cette parentèle – Paweł et Leon – occupèrent respectivement, et pendant plus de dix ans, les charges d'archiprêtres de Mjadzel et d'Ašmjany. Grâce à sa position de représentant local du métropolite, chacun des deux hommes veilla donc à promouvoir ses proches, notamment dans la région de Mjadzel qui resta le principal lieu d'implantation de la famille.

Le caractère ancien et largement répandu de telles pratiques est confirmé là encore par l'exemple volhynien. Comme à Vilnius et dans ses environs, l'efficacité des stratégies employées par les familles dans le partage des bénéfices était indissociable de leur capacité à obtenir les dignités locales de vicaire ou d'archiprêtre. Dans les années 1620-1640, Bazyli Zaluski désigné comme « vicaire de l'archiprêtré » de Kovel' témoignait des démarches fructueuses, menées par ses parents qui avaient réussi à doter trois autres membres de la famille de cures paroissiales, dont deux à Volodymyr – capitale du diocèse du même nom³¹. À la même époque, l'archiprêtre de Kovel', Gregorz Horodiski-Żaba, lui-même fils de prêtre, était le parent du prêtre des Douze-Apôtres de Volodymyr³². Tout naturellement, c'est donc la proximité de l'évêque qui jouait un facteur essentiel dans les promotions cléricales. Celle-ci renvoyait souvent à une position privilégiée dans la hiérarchie et les exemples de la seconde moitié du XVII^e siècle montrent que l'intercession des archiprêtres jouait un rôle important dans le choix des candidats aux cures vacantes, dans les villages et les bourgades éloignées des grands centres administratifs. Parfois, il pouvait s'agir plus simplement d'un rapprochement géographique du hiérarque par l'exercice d'une charge pastorale dans l'une des capitales du diocèse. Bien entendu, les deux tendances pouvaient se rencontrer, voire se

²⁸ *AJuZR*, P. 1, t. 7, p. 116 ; *OAM*, t. 1, n° 650, p. 240.

²⁹ L'ensemble des sources utilisées est répertorié dans le tableau n° 8.

³⁰ Voir Annexes 1-2.

³¹ *DIU*, Annexe 4, p. 424-425.

³² *Ibid.*, p. 422.

concurrencer à certaines occasions, en présence de candidats nombreux. Cela concernait tout particulièrement le choix de ses délégués. D'un côté, l'évêque pouvait favoriser les proches d'un curé de sa capitale diocésaine, qui avait sa confiance, pour le choix des archiprêtres ou des vicaires dans les différentes parties du diocèse. De l'autre, la délégation du pouvoir épiscopal devait tenir compte également de l'expérience et de l'influence des familles cléricales locales, capables de devenir des relais efficaces de l'administration ecclésiastique.

Pour autant, il demeure indéniable que parmi les facteurs de redistribution des charges et des revenus de l'Église ruthène, se trouvaient non seulement les luttes d'influence des familles mais également des phénomènes « naturels ». Comme dans les autres lignages, les prêtres ne parvenaient que rarement à assurer une descendance sur plusieurs générations. Contrairement à la noblesse, où la naissance et la survie des prétendants suffisaient à garantir la continuité, le statut clérical imposait plusieurs contraintes qui formaient autant d'obstacles à la transmission régulière des bénéfices. Même si un prêtre laissait plusieurs enfants mâles, ceux-ci devaient en principe avoir l'âge minimal requis, être en bonne santé, mariés³³ et, bien entendu, avoir la volonté de s'engager dans une carrière ecclésiastique, après avoir acquis les connaissances minimales, nécessaires aux fonctions sacerdotales³⁴. Il faut remarquer que sur le premier point les Églises orientales se montraient plus exigeantes que les règles édictées au Concile de Trente, qui ne furent définitivement adoptées par l'Église uniate ruthène qu'au synode de Zamość de 1720³⁵. Ainsi, pour recevoir l'ordination sacerdotale l'âge minimal du candidat y était en principe fixé à trente ans contre vingt-cinq ans dans l'Église latine³⁶. Nous ignorons jusqu'à quel degré l'épiscopat veillait au respect scrupuleux de ces normes. Toutefois, si tel était le cas, les nouveaux prêtres de rite grec entraient dans leurs charges en hommes mûrs et mariés, ce qui pouvait constituer un facteur d'immobilisme dans les rangs du clergé séculier.

³³ D'après les règles canoniques, le mariage n'était pas une obligation pour obtenir l'ordination dans l'Église orientale. Toutefois, si le candidat recevait la prêtrise sans être marié, il s'engageait à demeurer dans le célibat jusqu'à la fin de ses jours – une condition que peu de curés séculiers étaient disposés à accepter. D'autre part, les divers abus et un contexte social particulier amenèrent les Églises héritières de l'ancienne métropole de Kiev à interpréter au sens large les canons des conciles œcuméniques qui statuaient que le mariage n'était pas un empêchement pour accéder au diaconat ou à la prêtrise. Ainsi, dès le XIV^e siècle, il fut décidé de ne plus ordonner des candidats célibataires. À la même époque, les métropolitains moscovites et ruthènes rappelaient que les prêtres ou les diacres devenus veufs devaient se faire moines ou abandonner leur charge et revenir au statut laïc. Ces mesures furent notamment reconfirmées au synode de Vilnius de 1509 (*RIB*, t. 4, p. 11-12) et aux synodes moscovites de 1503 et de 1551 (J. E. Kollmann, « The Stoglav and Parish Priests », *Russian History/Histoire russe*, 7/1-2 (1980), p. 69-70).

³⁴ En 1574, le prêtre de Traby Jan Dmitrowicz demandait ainsi au patron de l'église voisine de Juraciški de lui accorder ce bénéfice, car les fils du l'ancien curé n'étaient pas aptes à succéder à son père dans la paroisse. *LMAB*, F. 264, n° 412, f. 1r.

³⁵ W. Bobryk, *Duchowieństwo...*, p. 101-102.

³⁶ Dans certains ouvrages uniates l'âge requis pour la prêtrise était même abaissé à vingt-quatre ans. Voir Д. В. Лісейчыкаў, *Штодзённае жыццё...*, p. 52.

À ces conditions s'ajoutaient les éventuelles complications dans la procédure, dues à la présence d'éventuels concurrents pour le bénéfice et, surtout, aux rapports avec le patron de l'église. Ce qui pouvait relever d'une simple formalité pour les familles cléricales aisées et les paroisses situées dans les propriétés royales devenait parfois un véritable outil de pression fiscale entre les mains des patrons laïcs sur les domaines privés. En effet, avant d'être consacré par l'évêque, le candidat devait obtenir la lettre de « présentation » [презента/ prezenta], adressée au hiérarque par le patron, au nom du *ius collationis*³⁷. En 1647, la Diète reconfirma expressément ce droit et il fut interdit aux évêques ruthènes de s'immiscer dans les choix des collateurs, ne leur laissant que le droit d'instituer canoniquement les personnes ainsi désignées³⁸. Certains d'entre eux tiraient alors profit de cette position de force pour exiger du postulant une rétribution pécuniaire, en échange de la demande écrite, destinée à l'évêque. Les futurs prêtres qui ne disposaient pas d'économies suffisantes devaient donc s'engager à rembourser les sommes réclamées par le patron, une fois entrés en possession du bénéfice. Une telle habitude encourageait naturellement les desservants à faire payer les sacrements qu'ils administraient aux paroissiens. À la fin du XVI^e siècle, ces deux pratiques complémentaires, vues comme des abus par les Latins, étaient déjà devenues une véritable coutume dans l'ensemble de la métropole de Kiev³⁹.

Pour toutes ces raisons, ni l'endogamie ni l'ensemble des stratégies mises en œuvre ne suffisaient à empêcher un rééquilibrage continu dans le rapport de force entre les lignées cléricales. Même si certaines d'entre elles parvenaient à conserver leurs bénéfices sur plusieurs siècles, la prééminence locale passait d'une famille à une autre avec un rythme soutenu. Ainsi, si l'on se réfère aux statistiques établies par Dzjanis Lisejčykaw, l'ensemble des parentèles cléricales des voïvodies de Vilnius et de Trakai, citées pour les années 1680, avaient déjà perdu leur place dominante dès la seconde moitié du XVIII^e siècle⁴⁰.

³⁷ С. Сеник, « Берестейська унія і світське духовенство : наслідки унії у перших десятиліттях » dans *МЧБС*, p. 61-62.

³⁸ *Ibid.*, p. 53 ; *VL*, t. 4, p. 59. Les constitutions interdisaient également aux évêques de rite grec de soumettre les prêtres aux corvées (*robocizna*), à l'impôt sur les équipages (*podwód*) ou à de quelconques autres redevances. Cela montrait ainsi que la pression fiscale sur le clergé paroissial était double et provenait aussi bien des seigneurs laïcs que de la hiérarchie ecclésiastique elle-même.

³⁹ Dans ses *Règles pour les prêtres*, composées au début des années 1620, l'archevêque uniате de Polack Jozafat Kuncewicz rappelait ainsi que « les curés ne [pouvaient] rien exiger des laïcs pour le baptême, la confession, la communion, le mariage, les funérailles ou un quelconque de leurs services » et qu'ils ne devaient recevoir que ce qui leur était donné en offrande. *SJH*, t. 1, n° 73, p. 237 (cité dans С. Сеник, « Берестейська унія... », p. 62).

⁴⁰ Д. В. Лісейчыкаў, *Штодзённае жыццё...*, p. 33-34, tableau 2.1.1.

II) Les aspirations sociales des curés

1) Les sources du patrimoine familial

La position chancelante du bas clergé ruthène, à la charnière entre les « citoyens » nobles de la République polono-lituanienne et ses autres habitants, souvent dépendants des premiers et pourvus de droits politiques très réduits, pose la question de l'insertion de ces prêtres dans la sociabilité de l'époque. En reprenant directement les rares remarques des contemporains, l'historiographie énonce généralement une image figée, qui décrit des desservants paroissiaux, réduits par la pression seigneuriale à une condition peu différente de celle de la paysannerie. Cette observation ressort notamment du dialogue polémique, mené dans la *Défense de l'unité de l'Église* de l'uniate Lew Krewza et dans la *Palinodia* du moine orthodoxe Zachariasz Kopysteński, rédigés respectivement vers 1616-1617 et dans les années 1620. L'ouvrage uniate développe cet aspect à travers la comparaison avec les autres régions orthodoxes :

[...] à Constantinople c'est l'empereur lui-même et en Moscovie c'est le grand-prince en personne, mais chez nous chaque noble qui possède un prêtre le gouverne à sa guise ; parfois il lui dit de travailler, et évidemment, dans leur audace impie, certains vont jusqu'à le punir, s'il vient à leur désobéir de quelque manière. Quant aux affaires du culte, [le noble] lui dit de n'écouter que sa volonté seule, et s'il accomplit quelque chose de lui-même, son action n'a aucune valeur (j'exclus ceux qui, par crainte du Seigneur et par respect du clergé, ne touchent en rien à leurs prêtres). C'est un bien mauvais état des choses, contraire au droit divin et aux dispositions humaines. Ce n'était pas ainsi au début⁴¹.

La réponse orthodoxe reprend le même argument mais le retourne contre son opposant :

Et puisque notre adversaire écrit que les seigneurs laïcs commandent aux prêtres à leur guise, et prélèvent sur eux ce qu'ils veulent, et leur commandent de travailler, que cela pèse sur les cils et la conscience des papes et de Messieurs les Polonais ! C'est votre *sorex*, et c'est bien la preuve de la foi et de la piété de Messieurs les Polonais qui, en échange des biens offerts par la terre et la nation ruthènes, traitent les prêtres de Dieu de manière si impie, prélèvent sur eux des redevances, leur vendent les églises vacantes, leur imposent le charroi [ПОДВОД] et la corvée [ТОЛОКА] et leur disent de travailler ; si un poulain, un veau ou

⁴¹ Cité d'après *RIB*, t. 4, p. 271. La version la plus complète de ces deux œuvres de controverse se trouve dans O. Pritsak, B. Struminsky (éd.), *Lev Krevza's Obrona iednosci cerkiewney and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodija*, Cambridge (Mass.), HURI, 1987.

une vache leur ont plu chez un prêtre – ils les prennent ; pour les ruches – ils se servent, et les seigneurs participent avec les prêtres au partage des offrandes pour les célébrations ou les fêtes, qui sont en réalité des cadeaux ! Ô, Dieu de justice, prêtes-y d'en-haut ton attention et venge-nous⁴² !

Ces deux tableaux concordants peuvent toutefois donner lieu à une interprétation bien plus nuancée, à condition de les débarrasser de leurs accents polémiques. En effet, le ton et les détails soigneusement énumérés par les deux auteurs montrent que chacun de ces abus suscitait une vive critique de la hiérarchie ruthène et n'était donc pas une norme de l'époque. Certes, les deux extraits développent le problème crucial de la dépendance économique du clergé face aux laïcs, mais ils ne révèlent pas moins des distinctions essentielles entre les prêtres et le reste des dépendants. En particulier, le travail des curés apparaît ici comme une remise en cause majeure de leur statut. La possibilité de vivre des revenus de la terre, sans avoir à la travailler de leurs mains, constituait ainsi l'un des principaux privilèges des clercs officiant dans les paroisses ruthènes. Si celui-ci n'était pas toujours le signe d'une situation matérielle, meilleure que celle des serfs ou vilains de la seigneurie, il garantissait néanmoins une place avantageuse dans la communauté. Un exemple parmi d'autres, pris sur le domaine privé de Mil'ča, situé sur la frontière orientale de la voïvodie de Vilnius, permet d'illustrer cette répartition. Sur l'inventaire établi au début des années 1640 et à côté du prévôt (*wójt*), seuls le prêtre Michał et le diacre Dawid apparaissent ainsi avec la mention marginale de « libres [de redevances] » (*wolne*)⁴³. Toutefois, les privilèges ne se réduisaient pas aux seules exemptions fiscales. La prééminence du clergé s'observait également dans la présence de familiers roturiers (*prostego stanu*), employés dans les maisons des familles cléricales. Les registres de la capitation du district d'Aśmjany montrent ainsi que la grande majorité des prêtres recensés possédaient des domestiques, souvent au nombre de plusieurs individus avec leurs conjoints éventuels⁴⁴. L'archiprêtre de Dawhinava, Samuel Kostrowski, comptait même dans sa maisonnée jusqu'à quatorze personnes, avec sa femme, son fils et ses onze serviteurs⁴⁵.

Par conséquent, même si le clergé paroissial ruthène avait de fait des moyens inférieurs aux curés latins – en raison des dépenses familiales auxquelles échappaient ces derniers – il formait néanmoins une élite terrienne locale, distincte des autres groupes sociaux. Les meilleures attestations proviennent ici des testaments des prêtres, qui restent malheureusement

⁴² *RIB*, t. 4, p. 1128.

⁴³ ZNiO, Akc. 135/81, [f. 2r]. Les terres exemptées, laissées au clergé, étaient généralement appelées « *włóki popowskie* » et existaient à la fois sous le patronage royal et privé (A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki...*, p. 84).

⁴⁴ Voir par exemple le registre de 1677 : *LVIA*, F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2012r-2013r.

⁴⁵ *Ibid.*, f. 2012r.

d'une extrême rareté pour les XVI^e-XVII^e siècles⁴⁶. En effet, ces documents permettent d'avoir un aperçu de la richesse réelle des desservants à une date donnée et, partiellement, de l'usage fait de leurs ressources financières. Le testament déjà cité de Maciej, prêtre d'une église des faubourgs de Vilnius, offre ici un tableau particulièrement détaillé :

Tab. 11 : *Dispositions testamentaires de Maciej, prêtre de Saint-Georges de Rasų (1522)*

Legs	
Église cathédrale de la Très-Sainte-Vierge de Vilnius	Manteau de martre doublé de zibeline, Règles des saints Pères, eucologe
Église de la Sainte-Trinité de Vilnius	Cheval noir avec son harnachement
Église Saint-Georges de Rasų	100 zlotys (en monnaie d'or), ≈ 2,37 kg de vaisselle d'argent, 10 livres religieux
Toutes les églises de Vilnius	60 gros lituaniens par église, et 20 gros lituaniens par diacre
Église Saint-Nicolas de Braslaw	120 gros lituaniens, icône de saint Nicolas, Évangiles commentés [ЄВАНГІАЊЕ ТОЛКОВАЊЕ]
Métropolitain de Kiev Józef	10 zlotys
Jakub, prêtre de l'église du Transfert des reliques de saint Nicolas de Vilnius et confesseur de Maciej	Manteau de petit-gris, 2 livres, cafetan de soie, calotte de velours noir, pantalon doublé en renard, 4 zlotys (en monnaie d'or)
Teodor, frère de Maciej	Manteau de renard, tapis
Teodor, prêtre de la Résurrection de Vilnius	Chapeau de petit-gris, calotte d'été en velours, livre, croix garnie d'argent
Jan, prêtre de Saint-Michel de Vilnius	Manteau de renard, croix garnie d'argent, Nomocanon
?, nièce de Maciej et épouse de Jan	120 gros lituaniens (en créances), tapis, 2 cuillères d'argent
Metody, prêtre de Saint-Nicolas de Trakai	60 gros lituaniens
Prêtre de Saint-Georges, successeur de Maciej	240? gros lituaniens
Andrzej, prêtre de Saint-Pierre d'Užupis	60 gros lituaniens

⁴⁶ Voir : С. Лисенко, « Тестамент Павла Незабитовського з 1740 року як генеалогічне джерело », *DKZ*, 7 (2003), p. 541, note 6. Seuls quelques documents de ce type sont connus pour la période d'avant 1650 : le testament de Szymon Prochorewicz Czaplewski, prêtre de Vawkavysk, de 1443 (*AVAK*, t. 33, n° 1, p. 1-2), le testament de Nafanaïl Falilejewicz, prêtre de Saints-Serge-et-Bacchus de Brest, de 1485 (*AVAK*, t. 33, n° 4, p. 4-5), le testament du prêtre de Saint-Georges à Rasų de 1522 (*AS*, t. 6, n° 5, p. 12-15), le testament de Grzegorz, archiprêtre de Łazów, de 1545 (*AVAK*, t. 33, n° 39, p. 39-40), le testament de Jan Matwiejewicz, prêtre de l'église de l'Intercession à Vilnius, en 1546 (*AS*, t. 6, n° 25, p. 37-38), le testament d'Andrzej Petrowicz, prêtre de Laša, de 1592 (*AVAK*, t. 33, n° 103, p. 127-128), le testament du prêtre de Sainte-Paraskeva de Volodymyr de 1595 (*RGADA*, F. 389, inv. 1, n° 201, f. 4r-9v, cité d'après Serhij Lysenko), le testament de Paweł Iwanowicz, prêtre d'Azjery, de 1610 (*AVAK*, t. 33, n° 141, p. 186-187), le testament du prêtre de la bourgade Rożyšče de 1620 (*DIU*, n° 168, p. 161-162), le testament de l'archiprêtre de L'viv Grzegorz Niechrebecki de 1623 (I. Замостяник, « Заповіт львівського протопопа Григорія Негребецького з 1624 року », *Ковчез*, 5 (2007), p. 324-330), et le testament du prêtre de la Très-Sainte-Vierge de Horodyšče de 1624 (*DIU*, n° 190, p. 172-174). Les aspects matériels des testaments ecclésiastiques ruthènes sont traités dans l'ouvrage récent de Wioletta Zielecka-Mikołajczyk : *Prawosławni i unicy w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów*, Varsovie, Neriton, 2012, p. 249-265.

Marina, épouse d'Andrzej	Cuillère d'argent
Domna, belle-sœur de Maciej	Cuillère d'argent, 50 gros lituaniens
Marina, belle-sœur de Maciej	Cuillère d'argent, 40 gros lituaniens
Lubka, femme du prêtre de Saint-Georges de Mjadzel	60 gros lituaniens
Jan, fils de Lubka	Cheval de trait
Masja, femme de Gleb neveu de l'archimandrite (?)	60 gros lituaniens et du tissu pour une pelisse
Bogdana, belle-mère du prêtre de Smarhon'	3,27 mètres (5 ½ coudées) de tissu couleur câpre ? [сѣкно кампурское]
Lucjan, diacre de Saint-Sauveur de Vilnius et gendre de Maciej	Vêtement en camelot bleu avec un col en damasquin brun
Makariusz, prêtre émérite	Vêtement (soutane) noir, cordelette dorée
Andrzej, clerc de Saint-Georges de Rasų	60 gros lituaniens, cafetan de taffetas vert, Horologion, grande arquebuse, sabre, deux coffres
Gabriel, clerc de Saint-Georges de Rasų	Pelisse de lapin, arquebuse, sabre
Trofim, nécessiteux	robe en damas, pelisse de mouton
Karp	10 gros lituaniens
Services liturgiques pour le repos de l'âme de Maciej et diverses œuvres charitables	argent tiré de la vente des biens personnels de Maciej (2 manteaux de renard, un manteau de lapin avec leurs cols, mobilier de la maison, boutons d'argent dorés, prélevés sur le caftan vert légué à Andrzej)
Liquidités	
Destinées à l'achat d'une nouvelle cloche pour l'église Saint-Georges de Rasų	19 ducats, 13 gros polonais (en demi-gros de billon de mauvaise qualité) ⁴⁷
Créances	
Radek, beau-frère du prêtre de Saint-Sauveur	19 ½ gros polonais
Fedko, prêtre de Khažova	126 gros lituaniens
Paszko, sacristain	180 gros lituaniens

Si l'on ne recense que le capital numéraire du curé de Rasų, sa fortune s'élevait donc à plus de 5 000 gros lituaniens, auxquels il fallait ajouter les différentes créances d'un montant de 441,6 gros⁴⁸. De même, l'ecclésiastique disposait de plusieurs vêtements de valeur, d'une monture de qualité, d'une vaisselle en argent et de quelques armes léguées aux clercs de son église. Si l'inventaire révèle le contexte matériel dans lequel vivait Maciej, il permet surtout d'inscrire

⁴⁷ Le cours du ducat retenu : 1 ducat = 40 gros polonais (d'après W. Adamczyk, *Ceny w Lublinie od XVI do końca XVIII wieku*, L'viv, skł. gł. Kasa im. Mianowskiego, 1935, p. 57).

⁴⁸ Après conversion des différentes monnaies (złoty = 24 gros lituaniens ou 30 gros polonais), les dispositions testamentaires mentionnent 4 114 gros lituaniens répartis entre les héritiers. À cela il faut ajouter les sommes léguées aux églises de Vilnius (dont au moins onze sont attestées à cette époque) et à leurs diacres, soit une somme de plus de 880 gros lituaniens.

le personnage dans les représentations sociales de l'époque. Par ses vêtements et les objets de son quotidien, celui-ci se rapprochait des individus aisés de la capitale lituanienne, et apparaissait indéniablement aux yeux des autres habitants comme l'un des représentants de l'élite urbaine du début du XVI^e siècle⁴⁹. En effet, si sa fortune était loin d'égaler celle des principales familles marchandes de Vilnius, elle se situait bien au-dessus des artisans ou des ouvriers non qualifiés qui formaient la majorité de la population de la ville⁵⁰.

La richesse vestimentaire qui ressort de ce testament n'était pas réservée aux seuls clercs ruthènes de la capitale⁵¹. Ainsi, en octobre 1556, une plainte déposée par Jan Titowicz, prêtre du domaine Pyra (dans le district de Harodnja), accusait le frère de son épouse noble d'avoir dérobé une servante et volé plusieurs biens dans la maison du couple, pendant son absence⁵². Parmi les objets disparus figuraient 600 gros lituaniens mais également des vêtements en velours ou en fil d'or, des fourrures, des tissus « de Cologne » ou deux bagues en argent doré. Un siècle plus tard, nous retrouvons une situation semblable dans le territoire volhynien et en Ruthénie rouge. Les testaments des années 1620, publiés par Mykhajlo Dovbyščenko, fournissent l'exemple des curés installés dans les petites localités des diocèses ruthènes de Luc'k et de Volodymyr. L'un d'eux, Kuzma Horodiski-Żaba, père de l'archiprêtre de Kovel' déjà cité et lui-même prêtre de la Très-Sainte-Vierge du village Horodyšče, laissait à ses deux fils et à sa femme des créances pour l'équivalent de 9 024 gros lituaniens⁵³. D'autre part, le curé léguait à ses enfants son bénéfice, placé sous le patronage royal et donc moins soumis à la pression des collations privées, dont la valeur était estimée à environ 400 zlotys (= 9 600 gros lituaniens)⁵⁴. Compte tenu de l'importante inflation monétaire, survenue

⁴⁹ Ainsi il paraît difficile d'affirmer avec Wioletta Zielecka-Mikołajczyk que les biens de Maciej n'avaient qu'une « faible valeur » (*Prawosławni i unicy...*, p. 257). Le jugement de l'auteur semble se fonder sur un regard général, porté sur le testament, sans faire le décompte précis de l'héritage, notamment pour sa partie numéraire.

⁵⁰ À titre de comparaison, les statistiques établies par Stanisław Hoszowski pour L'viv, montrent qu'en 1522 le salaire journalier d'un charpentier ou d'un maçon avoisinait entre 3 et 4 gros polonais (soit entre 2,4 et 3,2 gros lituaniens) et celui d'un ouvrier non-qualifié environ 1,5 gros polonais (soit 1,2 gros lituanien). À la même époque, 100 litres de seigle coûtaient 3,13 gros polonais (soit 2,5 gros lituaniens), 10 litres de bière 1,09 gros polonais (soit 0,88 gros lituaniens) et un kilogramme de cire 7 gros polonais (soit 5,6 gros lituaniens). Voir S. Hoszowski, *Les prix à Lwow (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1954, p. 96, 104, 124, 150, 164, 172.

⁵¹ Voir la bibliographie continue dans l'étude d'Irena Turnau : *Ubiór narodowy w dawnej Rzeczypospolitej*, Varsovie, Semper, 1991, p. 11-43.

⁵² *AVAK*, t. 17, n° 991, p. 412-143.

⁵³ Kuzma avait également fait des emprunts sur gage pour 168 zlotys qui ne pesaient pas sur l'héritage. En outre, il avait emprunté 29,5 zlotys à son fils pour l'achat d'un cheval. Enfin, la paroisse devait recevoir une croix en argent d'une valeur de 18 zlotys (donnés par les paroissiens), qui était en fabrication à Volodymyr au moment de la rédaction du testament. *DIU*, n° 190, p. 173.

⁵⁴ Ainsi si le fils aîné acceptait de succéder à son père dans la paroisse il devait donner à son frère cadet 400 zlotys en guise de dédommagement.

en Pologne au cours des XVI^e-XVII^e siècles, la fortune du desservant de Horodyšče avoisinait donc celle du prêtre Maciej, un siècle plus tôt⁵⁵.

Certains ecclésiastiques possédaient même des ressources suffisantes pour acquérir des propriétés, transmises ensuite à leurs descendants. En 1610, le testament du curé d’Azjery, Paweł Iwanowicz, partageait entre ses quatre fils un héritage composé de trois *włóki* de terres nobles, quatre jardins (*ożorody*), une maison dans la bourgade d’Azjery avec une-demi *włóka* de terrains urbains, une seconde maison en ville, divers petits terrains et deux *włóki* de terres ecclésiastiques, occupées de manière « illégitime » par son fils aîné Grzegorz⁵⁶. S’y ajoutait plusieurs têtes de bétail, des ruches, 190 gros lituaniens de créances et, entre autres, un grand chaudron pour la bière, montrant que le prêtre avait le droit d’en fabriquer à son profit. L’achat des biens fonciers par les prêtres ruthènes, pour y loger leurs proches ou les transformer en rente régulière par la location, était une pratique fréquente de l’époque⁵⁷. Toutefois, elle supposait de disposer de sommes importantes, héritées de ses proches, obtenues par un mariage judicieux ou dégagées par les revenus d’un bénéfice substantiel.

Ces exemples, qui restent isolés et n’ont qu’une valeur indicative, révèlent néanmoins plusieurs situations économiques voisines, observées dans l’Église ruthène sur une longue période. Ils montrent notamment qu’une partie non négligeable du clergé paroissial menait un mode d’existence proche de la petite noblesse ou de la bourgeoisie, dans les villes⁵⁸. Une telle ressemblance apparaissait non seulement dans les montants des fortunes ecclésiastiques mais également dans les marqueurs visibles de leur quotidien dont les vêtements ou la vaisselle donnent des exemples éclatants. Les bénéfices ecclésiastiques « de rite grec » garantissaient donc à leurs détenteurs une assise financière solide et, par là, une position sociale, enviée par les couches populaires.

Ces bénéfices pouvaient avoir des formes variées. Pour les paroisses rurales, il s’agissait généralement de terres agricoles dont les produits devaient assurer l’existence des desservants et leurs familiers. Dans les grandes villes, les églises recevaient plus fréquemment des legs en argent ou en nature, prélevés sur les domaines privés des fondateurs, ou des maisons cédées

⁵⁵ En 1522 le gros polonais avait une valeur en or de 0,0876 grammes alors qu’en 1624 la même monnaie ne représentait plus que 0,0266 grammes d’or (d’après S. Hoszowski, *Les prix à Lwow...*, p. 154-156). Avec le bénéfice paroissial, l’héritage de Kuzma équivalait ainsi à 5655,2 gros lituaniens de 1522.

⁵⁶ *AVAK*, t. 33, n° 141, p. 186-187.

⁵⁷ En 1623, l’archiprêtre de L’viv, Hrehory Niechrebecki léguait ainsi à ses enfants deux maisons situées dans la cité (I. Замостяник, « Заповіт львівського протопопа... », p. 329). Voir également le testament du prêtre de Baruny, Mikołaj Pieślak, rédigé vers 1697 (*AVAK*, t. 8, n° 51, p. 104-109).

⁵⁸ Sur la diversité vestimentaire de la noblesse polonaise, voir la brève mise au point de J. Dumanowski, « Identité et rivalité. La culture matérielle de la noblesse polonaise au XVI^e siècle » dans *L’Europe centrale au seuil de la modernité : mutations sociales, religieuses et culturelles (Autriche, Bohême, Hongrie et Pologne, fin du xive-milieu du xvie siècle)*, M.-M. de Cevins (dir.), Rennes, PUR, 2010, p. 77-84.

par les testateurs⁵⁹. Les diverses églises ruthènes de Vilnius possédaient en effet un véritable ensemble immobilier dans la partie orientale de la capitale, composé de terrains et de maisons louées souvent sous la forme de baux emphytéotiques⁶⁰. En 1559, le loyer d'un terrain construit de l'église Saint-Jean s'élevait à 360 gros lituaniens annuels⁶¹. De même, la maison de la rue Sawicz, donnée par Paweł Sapieha à l'église Saints-Côme-et-Damien en janvier 1631, devait rapporter chaque année 600 gros lituaniens⁶². Au début du XVI^e siècle, un contrôle insuffisant de la hiérarchie et les prix élevés de la capitale poussèrent d'ailleurs certains curés à aliéner ces propriétés pour récupérer rapidement des capitaux importants. C'est pourquoi, le 31 juillet 1559, le métropolite Sylwester écrivit aux consuls de Vilnius pour confirmer que les prêtres ne devaient pas hypothéquer les maisons léguées à leurs églises et s'engageait à prononcer des peines ecclésiastiques contre ceux qui auraient déjà cédé à de telles pratiques⁶³. Par la suite, la gestion des propriétés de l'Église ruthène semble avoir été mieux régulée par l'intermédiaire direct des vicaires métropolitains.

Aux revenus tirés des biens fonciers, s'ajoutaient aussi la dîme, les divers privilèges fiscaux reconnus par le patron ainsi que les sommes payées par les paroissiens pour les sacrements et les divers services liturgiques (*iura stolae*)⁶⁴. En 1573, le staroste de Harodnja Aleksander Chodkiewicz accordait à l'église de Nowy Dwór, en complément des deux *włóki* de terre, les revenus de l'auberge établie sur la propriété⁶⁵. De même, l'église uniate de Hlybokae (dans le district de Lida), refondée en 1643 par le castellan de Smolensk, Jerzy Chreptowicz, obtenait en plus des 76,9 hectares de terre (3 ½ *włóki*, 3 *mórgi* et 14 *prętów*), une redevance annuelle de 10 zlotys sur les loyers du domaine, pour couvrir les besoins en vin et en cire de l'église, ainsi que les droits de foire, prélevés quatre fois dans l'année et destinés directement au prêtre⁶⁶.

Dans les villes et les sanctuaires les plus prestigieux, une part importante des ressources provenait des fondations des messes pour les défunts. À Vilnius, les testaments laissés par les ecclésiastiques et les laïcs ruthènes des environs montrent que ces sommes constituaient l'une

⁵⁹ Les fondations faites sous la forme de rentes, en particulier en nature, étaient toutefois davantage soumis aux aléas lors des successions entre les héritiers, les désastres naturels ou les guerres qui dévastaient les récoltes.

⁶⁰ Voir le registres des divers documents des églises de Vilnius qui recensent plusieurs transactions immobilières sur les terrains ecclésiastiques de la capitale : OR RNB, Pol., F. I, n° 50, p. 76-126.

⁶¹ *AVAK*, t. 33, n° 19, p. 12-13.

⁶² OR RNB, Pol., F. I, n° 50, p. 92.

⁶³ *Ibid.*, p. 81 ; *AS*, t. 6, n° 22, p. 34.

⁶⁴ En 1542, Szymko Mackiewicz accorda notamment à l'église de Muravanka la dîme en seigle, en orge et en blé, prélevée sur son domaine de Mażejka : И. И. Иодковский, « Церкви приспособленные к обороне в Литве и Литовской Руси », *Древности. Труды Комиссии по сохранению древних памятников Императорского Московского археологического общества*, 6 (1915), p. 272.

⁶⁵ LM, n° 106, f. 349r.

⁶⁶ « Документы для истории Унии №3 », *VZR*, 3/9 (1864), p. 49-54.

des principales sources financières pour les églises de la capitale lituanienne⁶⁷. En 1599, le castellan de Mscislaw, Szymon Wojna, avait préparé un long testament, dans lequel il demandait à être enterré au monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius, s'il venait à mourir dans ses domaines de Samogitie⁶⁸. Dans ce cas, il prévoyait de léguer 2 400 gros lituaniens au monastère, 1 200 gros lituaniens à la cathédrale ruthène et encore 600 gros lituaniens à chacun des deux hospices, rattachés à la Trinité et à l'église Saint-Sauveur. La relative aisance des ecclésiastiques ruthènes de la capitale se reflète également dans les tentatives précoces des métropolitains d'augmenter les redevances payées par les prêtres à leurs diocésains (connues sous le nom de *katedratyk/кунуца*). En témoigne la plainte du clergé cathédral contre le métropolitain Makary, adressée en 1498 au grand-prince, pour dénoncer des prélèvements excessifs par rapport aux 12 gros lituaniens, versés traditionnellement pour chaque bénéfice⁶⁹. Si la protection princière put freiner la pression métropolitaine, les diverses fondations au profit des sanctuaires orthodoxes de Vilnius se poursuivirent durant tout le XVI^e siècle. Sans exagérer leur ampleur, tout semble indiquer que les prêtres des grands centres urbains jouissaient naturellement d'une position privilégiée par rapport aux desservants ruraux, à la fois par l'importance et la stabilité de leurs ressources. La renommée de certaines églises urbaines leur apportait en effet un double avantage. D'une part, elles attiraient les legs des riches seigneurs ruthènes, parfois originaires de territoires lointains et qui souhaitaient être ensevelis dans la capitale. D'autre part, le nombre et la diversité de leurs fondateurs faisaient qu'une proportion considérable de ces dotations était composée de fonds en numéraire et de biens directement disponibles pour le marché foncier local. De cette manière, les clercs y disposaient de liquidités qui pouvaient être utilisées à leur guise, en étant moins soumis aux fluctuations de l'économie agricole.

L'absence de chartes de fondation pour un grand nombre de paroisses sur le territoire de la Lituanie occidentale ne donne pas la possibilité d'établir des statistiques détaillées pour les dotations des prêtres, sans compter que les revenus produits par les services cultuels n'étaient que rarement fixés par écrit. Alors que les bénéfices de deux *włóki* de terre étaient généralement la norme sur les domaines du souverain, dans les propriétés privées la taille des fondations était bien plus variable. En effet, alors que le testament rédigé en 1611 par Jan Piotr Sapieha, lors de la campagne moscovite, laissait à l'église ruthène de Leipalingis

⁶⁷ W. Zielecka-Mikołajczyk, *Prawosławni i unici...*, p. 141-161.

⁶⁸ И. Я. Спрогис, « Духовное завещание... », p. 6-23.

⁶⁹ *AZR*, t. 1, n° 152, p. 174. Dans les années 1540, l'archevêque de Polack, Szymon, tentait également d'augmenter les sommes prélevées sur les prêtres, provoquant le mécontentement de la communauté orthodoxe locale : *AZR*, t. 2, n° 234, p. 402-405.

(Lejpuny) 10 *włóki* de terre (213,6 hectares), l'église de Barawki (au nord-est du district d'Ašmjany) ne possédait qu'une demi-*włóka* (10,68 hectares), d'après la visite pastorale de 1680⁷⁰. Puisque la majorité des propriétés de la voïvodie de Vilnius se trouvait entre les mains de la noblesse, il faut estimer que la richesse foncière du clergé ruthène y était plus hétérogène que dans la voïvodie de Trakai largement dominée par la propriété princière (tableau n° 5). Le calcul de la taille moyenne des bénéfices apparaît donc peu pertinent pour ce territoire, même s'il suggère que la dotation foncière des paroisses du diocèse métropolitain était peut-être légèrement inférieure à celle attestée dans les évêchés ruthènes voisins⁷¹. Dans la Podlachie étudiée par Antoni Mironiowicz, une église de l'évêché de Volodymyr recevait ainsi en moyenne 2,35 *włóki* de terre contre 2 *włóki* pour une paroisse placée sous la juridiction métropolitaine⁷². Malheureusement, les nombreuses approximations introduites dans ces données chiffrées remettent en cause leur fiabilité pour mener de véritables comparaisons régionales. Bien plus, cette approche ignore le caractère cumulatif de la richesse ecclésiastique et s'appuie sur une documentation éparpillée sur plusieurs dizaines d'années. En revanche, les exemples rassemblés dans cette étude semblent confirmer l'existence d'un éventail relativement étendu dans les richesses du clergé paroissial, depuis les plus petites cures rurales jusqu'aux bénéfices cathédraux de la capitale lituanienne.

2) La comparaison avec les Latins : un statut jaloué

Pour être complet, ce tableau socio-économique du bas clergé ruthène, au moment de l'Union de Brest, exige de s'arrêter brièvement sur les réseaux dans lesquels s'inséraient ce groupe. Les principales informations proviennent ici de la documentation déjà utilisée pour l'analyse de l'état économique des desservants. Les membres de l'entourage des clercs apparaissent en effet comme acteurs ou objets des divers actes notariés ou plaintes, enregistrés

⁷⁰ AVAK, t. 1, n° 6, p. 28 ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў...*, p. 58. Le visiteur relevait d'ailleurs l'indigence du desservant et précisait qu'il vivait alors dans une « maison paysanne [*budynek chłopski*] ».

⁷¹ Toutefois, à condition de ne pas prendre en compte la qualité des terrains, les bénéfices lituaniens paraissent bien plus vastes que ceux de certains diocèses ruthènes de la Couronne. Dans l'évêché uniéte de Chełm au XVIII^e siècle, et à l'exception du doyenné de Ratne, la plupart des bénéfices ne dépassait pas ainsi 25 hectares de terres arables : A. D. Kołbuk, *Sytuacja materialna duchowieństwa...*, p. 53-54.

⁷² A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki...*, p. 85. L'auteur affirme plus loin que, dans la partie métropolitaine de la Podlachie, il n'avait pas de « disproportions » notoires entre la richesse foncière des paroisses placées sous le patronage royal ou privé (p. 86). Cette conclusion paraît hasardeuse car, dans l'échantillon étudié, seuls 70 % des bénéfices sont décrits dans les sources alors que pour le reste la valeur théorique de 2 *włóki* a été retenue pour les calculs (voir Annexe 3, p. 276-279). De même, la moyenne gomme inévitablement les différences relevées par l'auteur lui-même : 3 *włóki* pour l'église de Zabłudów contre une seule *włóka* pour celle de Jaczno.

dans les tribunaux nobiliaires, à la demande des représentants du clergé. La plupart y figure comme témoins à la fin des documents. Sans faire une longue liste des personnages ainsi mentionnés, il suffit de remarquer simplement qu'ils étaient majoritairement issus de la noblesse ou, du moins, étaient tous des propriétaires terriens. Dans la plainte du prêtre de Pyra contre son beau-père Paszko Manojłowicz, datée de 1556, ce dernier figure avec le titre de « chevalier du souverain » [боярин господарский], révélant l'union matrimoniale du curé avec la petite noblesse locale⁷³. Les témoins cités dans les testaments du curé de Laša, Andrzej Petrowicz, ou celui d'Azjery, Paweł Iwanowicz, renvoient là encore à des individus qualifiés de « serviteurs chasés du souverain » [земляне господарские]⁷⁴. Pour finir, les documents relatifs à un incident survenu en 1609, dans la maison du prêtre de Sainte-Paraskeva de Vilnius, Aleksander Lwów, montrent qu'il était marié à une femme de « condition noble » mais entretenaient aussi des liens de camaraderie avec les artisans de son voisinage⁷⁵. En effet, sa déposition auprès du tribunal châtelain de la ville indiquait que revenant à la maison vers une heure du matin, en compagnie d'un peintre nommé Jan, il tomba dans une embuscade préparée par le cordonnier Józef Pawłowicz désireux de venger son honneur à la suite d'un différend. Le caractère vaudevillesque du récit ne témoigne pas moins des contacts étroits et durables entre l'ecclésiastique et les artisans de la capitale. Tout comme la fortune des prêtres, leurs fréquentations et les alliances tissées avec d'autres familles attestaient de leur position sociale, à la charnière des couches privilégiées de Pologne-Lituanie. Non seulement les revenus des bénéfices leur donnaient accès à un mode de vie proche de la petite noblesse ou des élites bourgeoises des villes, mais encore ils partageaient pleinement la sociabilité de cette partie de la population.

Les traits esquissés ci-dessus permettent-ils pour autant de distinguer les prêtres ruthènes des curés latins ? La comparaison entre les clergés des deux rites renvoie d'abord à une inégalité dans la dotation des églises et, par là, dans les fortunes personnelles des ecclésiastiques. Même s'il est souvent délicat d'estimer la valeur globale des bénéfices de rite grec en absence des visites pastorales, il semblerait que les paroisses ruthènes, dotées de plus de 5 *włóki* de terre (soit plus de 100 hectares), fussent des exceptions, alors que pour les paroisses latines la norme était souvent de quelques dizaines de *włóki*. L'exemple en est donné par le domaine de Pahost (à l'est du district de Braslaw) qui possédait une église catholique depuis 1593 et une église ruthène, attestée au moins depuis le milieu du XVII^e

⁷³ AVAK, t. 17, n° 991, p. 412-143.

⁷⁴ AVAK, t. 33, n° 103, 141, p. 127-128, 186-187.

⁷⁵ AVAK, t. 8, n° 31, p. 76.

siècle⁷⁶. Une visite pastorale des années 1782-1783 indique que la dotation de l'église latine se limitait alors à la fondation originelle de Lew Sapieha, et dévoile rétrospectivement les ressources de la paroisse au XVII^e siècle, soit près de vingt-deux *włóki* de terre⁷⁷. La taille du bénéfice ruthène n'est pas connue, mais il est possible de comparer les redevances payées par les deux desservants. Ainsi, alors que les curés de rite grec versaient dans les années 1660-1680 un zloty pour les fouages et, généralement, cinq zlotys pour la capitation, pour la paroisse latine ces sommes s'élevaient en 1783 respectivement à six et vingt-deux zlotys, soit une valeur cinq fois supérieure⁷⁸. Malgré l'inévitable inflation de la monnaie sur une période de plus d'un siècle, il est certain qu'une différence importante existait entre les deux bénéfices. En effet, les redevances du prêtre latin de Pahost – parmi les plus faibles du doyenné de Braslaw – ne trouvaient leur équivalent que chez les archiprêtres ruthènes, soit l'élite du clergé paroissial de rite oriental⁷⁹. Par conséquent, si les deux structures ecclésiastiques ne se situaient pas aux antipodes l'une de l'autre, elles occupaient néanmoins des positions bien distinctes sur l'échelle socio-économique de l'époque. Les prêtres ruthènes les plus aisés et les mieux placés dans les hiérarchies institutionnelles locales n'arrivaient ainsi à égaler que les curés les moins bien dotés de l'Église latine, présents sur le même territoire.

Quand le regard se porte sur la partie aisée du clergé latin, l'écart se creuse davantage⁸⁰. Là encore, les testaments sont un bon indicateur qui permet de saisir concrètement la richesse

⁷⁶ T. Krahel, « Dokumenty Lwa Sapiehy dla kościołów w Ikaźni i w Nowym Połhoście », *Studia Teologiczne*, 11 (1993), p. 341-346. Un registre des archives paroissiales de la métropole mentionne un document de 1558, conservé pour l'église de Pahost, mais il s'agit peut-être d'une localité homonyme de la région de Minsk : *LWIA*, F. 634, inv. 3, n° 36, f. 8r.

⁷⁷ *BDV*, p. 308-309.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 309 ; *LWIA*, F. 11, inv. 1, n° 766, f. 202v, 230v, 260v, 316v, 324v.

⁷⁹ *Ibid.* Dans les années 1660-1680, l'archiprêtre de Braslaw payait ainsi 6 zlotys pour les fouages et 23 zlotys pour la capitation.

⁸⁰ Le plus grand contraste ressort de la comparaison des sommes versées par les évêques des deux rites au Trésor lituanien, au cours des guerres de la première moitié du XVII^e siècle. À la diète de 1613, les clergés grec et latin avaient ainsi consenti à verser respectivement 390 et 8627 zlotys sous la forme de don gratuit (A. Filipczak-Kocur, *Skarb litewski za pierwszych dwu Wazów (1587-1648)*, Wrocław, Wyd. Uniwersytetu wrocławskiego, 1994, p. 67). De même, alors qu'en 1620, le montant total des redevances payées par le clergé lituanien s'élevait à 46 143 zlotys (*Ibid.*, p. 81), en 1626 le clergé ruthène ne versa qu'un don de 345,41 zlotys au Trésor (Annexe 15). En 1650, le total des fouages prélevés (cinq fois) sur les domaines du clergé se répartissait de la manière suivante : 66 128,16 zlotys pour l'évêché latin de Vilnius, 12 150 zlotys pour l'évêché latin de Samogitie, 7 003 zlotys pour l'évêché latin de Luck (sans compter les 1 797,5 zlotys payés par les juifs), 348 zlotys pour le clergé uniate de Minsk, 1 220 zlotys pour le chapitre cathédral de Navahrudak, 322,5 zlotys pour le clergé (essentiellement ruthène) de la voïvodie de Polack, 6 831,66 zlotys pour l'évêché latin de Smolensk, 1 634,15 zlotys pour le clergé uniate et orthodoxe de Smolensk et 109,66 zlotys pour les ecclésiastiques uniates de Starodub (A. Tyla, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės įždas...*, p. 107-108). Par conséquent, l'Église latine de la grande-principauté devait s'acquitter de plus de 92 000 zlotys pour l'ensemble des bénéfices, quand l'Église ruthène des deux obédiences payait à peine plus de 3 600 zlotys, soit vingt-cinq fois moins. En acceptant le montant théorique d'un demi-zloty par feu, les revenus du diocèse latin de Vilnius correspondaient donc vers 1650 à 26 452 feux, alors que les chapitres uniates de Minsk et de Navahrudak ne disposaient en propre que de près de 627 feux au total. À titre indicatif, d'après une visite pastorale de 1739, les cathédrales de ces deux villes disposaient respectivement de 2 000 et 5 000 zlotys annuels (voir Annexe 17). Un inventaire de 1618 révèle

dégagée par les bénéfices. Pour Vilnius, on dispose notamment du testament détaillé du chanoine de la cathédrale, Stefan Stanisław Wilczopolski, écrit vers 1610⁸¹. Avant de recevoir le canoniat en 1594, celui-ci détenait déjà la cure de l'ancienne paroisse de Kreva⁸². À sa mort en 1611, il laissait ainsi deux maisons à Vilnius, dont l'une, acquise pour 48 000 gros lituaniens, rapportait un loyer annuel de 2 400 gros (100 zlotys). En outre, il léguait 36 000 gros pour l'achat d'un petit domaine destiné à l'entretien des vicaires de la cathédrale, 12 000⁸³ gros pour le chapitre et les dépenses des funérailles et, enfin, une créance d'environ 28 000 gros lituaniens (500 ducats) pour le noviciat des jésuites.

L'émulation de la noblesse au profit des lieux de culte catholiques apporte certes une piste d'explication à cette inégalité financière, mais elle ne peut constituer un facteur unique. Si le catholicisme latin était la religion du prince, adoptée progressivement par les familles les plus puissantes et les plus riches de la noblesse lituanienne, une part importante des élites conservaient encore au début du XVII^e siècle le rite oriental, uniате ou orthodoxe. Il faut donc rechercher la cause de cette situation également dans les différences institutionnelles entre les deux structures. Ici, l'argument du mariage des prêtres de rite oriental est souvent compris de manière maladroite. De fait, si tous les individus des familles cléricales devaient bien vivre sur les revenus d'un seul bénéfice, leur présence n'expliquait pas directement la valeur plus faible des fondations rattachées aux paroisses. En revanche, l'épouse et les descendants des prêtres jouaient un rôle bien plus crucial au moment des successions. En effet, le curé latin, dépourvu d'héritiers directs, pouvait tout naturellement léguer ses biens à son successeur ou à

également que la mense de l'évêché uniате de Polack avoisinait 270 feux, sur le territoire de la voïvodie du même nom (*AVAK*, t. 9, n° 1, p. 3-15). Pour les revenus de l'ensemble du diocèse métropolitain et l'archevêché de Polack les données sont rares et difficiles à vérifier mais elles indiquent néanmoins un ordre de grandeur. En 1623, le métropolite Józef Rutski estimait à 40 000 zlotys la somme totale que rapportaient annuellement les évêchés et les vingt monastères basilien (*LE*, t. 1, n° 39, p. 95). Des valeurs semblables apparaissent dans une relation anonyme de 1622, qui affirmait que tous les évêchés uniates rapportaient 33 000 zlotys par an, dont 6 000 pour le diocèse métropolitain (*LE*, t. 1, n° 56, p. 95). En comparaison et d'après les enquêtes à l'occasion des nominations des évêques, les revenus de la seule mense épiscopale de Vilnius étaient passés de 15 000 à 40 000 zlotys, entre les années 1590 et 1630, avec le recul de la Réforme (*ASV, Arch. Consist., Processus Consist.*, vol. 11, f. 67v ; vol. 37, f. 547r, 566r). Selon différents témoignages, le métropolite lui-même pouvait compter au même moment sur moins de 3 000 zlotys annuels (*ASV, Arch. Consist., Processus Consist.*, vol. 25, f. 282v ; *EM*, t. 2, n° 11, p. 56). En 1626, il fut donc décidé de demander aux évêques ruthènes de verser des pensions au métropolite d'un montant total de 1 400 zlotys, mais leur encaissement posait des problèmes récurrents (*EM*, t. 2, n° 6, p. 41-42). À la fin des années 1630, la situation de la métropolie uniате souffrait surtout de l'impossibilité de disposer des bénéfices de la région kiévienne et des dettes de plus de 30 000 zlotys, contractées essentiellement sous Rutski (*EM*, t. 2, n° 56, 70, p. 143-144, 166-167). Les hiérarques uniates ne disposaient de capitaux importants que lorsqu'ils parvenaient à recouvrer des loyers des domaines, impayés depuis plusieurs années, ou par la vente d'une partie des propriétés.

⁸¹ *AVAK*, t. 20, n° 168, p. 218-221.

⁸² J. Kurczewski (éd.), *Kościół Zamkowy...*, vol. 3, p. 75.

⁸³ Dans le texte il faut sans doute lire « six cents [soixantaines] en triple gros » (*AVAK*, t. 20, n° 168, p. 221) car, en 1613, il restait encore 160 soixantaines après l'achat du domaine (J. Kurczewski (éd.), *Kościół Zamkowy...*, vol. 3, p. 98).

d'autres institutions religieuses, à l'exemple du testament de Wilczopolski. Ainsi, les dotations pouvaient-elles croître à chaque changement de bénéficiaire de manière exponentielle. Pour les curés ruthènes, au contraire, les successions laissaient bien plus de place à l'éparpillement. Ceux-ci devaient veiller non seulement à transmettre le bénéfice au profit d'un parent mâle, prêt à reprendre la charge, mais à assurer également l'existence de leurs autres enfants. Par conséquent, les surplus dégagés par la cure, déjà amoindris par les dépenses familiales, étaient aspirés sous la forme de legs laissés aux autres descendants. Les bénéfices paroissiaux de rite grec avaient donc une tendance bien plus forte à stagner, à défaut de nouvelles dotations ou de promotions de leurs détenteurs dans la hiérarchie ecclésiastique.

Avec ce phénomène, la majorité des familles cléricales se retrouvaient confrontées aux mêmes problèmes que les nombreux petits propriétaires ou hobereaux [*ziemianie*], ce qui soudait d'autant plus ces deux catégories. Pour chacune d'entre elles, les XVI^e-XVII^e siècles furent une période de basculement, quand les plus aisés parvinrent à confirmer définitivement leur noblesse et les plus pauvres se fondirent progressivement dans la masse des dépendants. Sur ce point, les prêtres ruthènes se retrouvaient donc derrière les curés latins qui, financièrement et statutairement, réussirent dès le XVI^e siècle à s'élever au rang des couches nobiliaires et à capter à leur profit l'ensemble de leurs prérogatives. Dans ce jeu d'ascension sociale, précipité par la fusion des élites polonaises et lituaniennes avec le rapprochement des deux États⁸⁴, les ecclésiastiques de rite oriental étaient toutefois désavantagés par rapport aux laïcs. En effet, contrairement à ces derniers, les prêtres ne pouvaient pas disposer librement de leurs bénéfices, soumis au strict contrôle des patrons, alors que cette dotation formait généralement l'assise principale de leurs fortunes familiales. Dans le même temps et paradoxalement, le clergé paroissial avait besoin des ces mêmes patrons qui pouvaient apporter de nouvelles fondations et qui, surtout, en puissants protecteurs pouvaient défendre efficacement les intérêts ecclésiastiques auprès du prince et face à d'autres seigneurs.

À cette étape d'évolution, il est légitime de supposer que le regard porté sur l'Union et, plus généralement, sur les processus réformateurs en cours avait une perspective bien différente dans les clergés paroissiaux grecs et latins. Chez ces derniers, les changements introduits par le concile de Trente, bien que contraignants et lents à se mettre en place, visaient à faire sortir les clercs du monde laïc pour améliorer la discipline interne mais également pour renforcer le prestige de leur ordre. Puisque celui-ci était déjà intégré aux élites

⁸⁴ Voir notamment la brève monographie de П. А. Лойка, *Шляхта беларускіх зямель у грамадска-палітычным жыцці Рэчы Паспалітай другой паловы XVI-першай трэці XVII ст.*, Minsk, БДУ, 2002 et son article « Афармленне шляхецкага саслоўя ў Вялікім княстве Літоўскім » dans *Працы гістарычнага факультэта БДУ*, У. К. Коршук *et alii* (éd.), t. 5, Minsk, БДУ, 2010, p. 102-115.

polono-lituanien, une telle tendance devenait concomitante au renforcement de la position sociale du bas clergé. Pour les desservants ruthènes, s'écarter des milieux laïcs présentait, à l'inverse, non seulement des difficultés institutionnelles évidentes, mais allait même à contre-courant des aspirations sociales des prêtres, désireux de basculer définitivement par-dessus la barrière de plus en plus nette entre les dépendants et les couches privilégiées de la République nobiliaire. Dans les années 1590, les réformes ecclésiastiques, qui auraient inévitablement accentué le cloisonnement social du clergé, s'avéraient donc trop précoces dans la métropole kiévienne. L'existence de ce décalage éclaire alors un autre aspect de la culture sacerdotale orientale, en questionnant les parcours professionnels des curés.

III) Formation ecclésiastique et culture profane

1) Les insuffisances des structures traditionnelles

Poser le problème des connaissances théologiques et des qualités pastorales du clergé ruthène, aux XVI^e-XVIII^e siècles, résonne comme un écho des interrogations soulevées par les contemporains. Nombreux étaient alors ceux qui, quelles que soient leurs appartenances confessionnelles ou leurs sympathies envers Rome, pointaient du doigt les abus des officiants de rite grec, incapables d'accomplir leurs devoirs. Les reproches les plus univoques apparaissent d'ailleurs sous la plume des auteurs catholiques latins. Une relation de l'évêque de Vilnius Benedykt Wojna, datée de 1605, affirmait ainsi :

[...] les popes ou prêtres ruthènes par manque de cette discipline, dont nous parlons, sont si incultes qu'ils savent à peine lire et ignorent en tout les formules des sacrements et les offices de la foi ; bien qu'ils soient censés les connaître et les expliquer, ils les accomplissent de manière la plus indigne, avec de nombreuses hérésies⁸⁵.

La thématique n'était certes pas nouvelle, car l'image du « bon prêtre » et la dénonciation des abus du clergé étaient des sujets récurrents du discours ecclésiastique depuis l'époque médiévale. Toutefois, elle ressortait bien plus nettement dans le contexte polono-lituanien de la seconde moitié du XVI^e siècle, en raison de la discordance visible entre les débuts de la Réforme tridentine et une Église de rite oriental, largement marquée par des

⁸⁵ P. Rabikauskas (éd.), *Relationes status dioecesium...*, t. 1, p. 30.

pratiques anciennes, attestées par l'usage étendu des nomocanons de tradition byzantine. Ces dernières s'étaient partiellement enrayées au fil du temps, et cela d'autant plus que l'Église orthodoxe ruthène était devenue, à partir du XIV^e siècle, l'institution d'une minorité, sujette d'un souverain d'une obédience différente. De même, l'influence croissante du courant humaniste parmi les élites laïques – y compris la noblesse orthodoxe – avait offert aux fidèles un prisme nouveau pour observer leurs pasteurs et les juger avec un regard d'autant plus réprobateur.

L'inertie justifiée par la tradition et rendue inévitable par le manque de moyens financiers du clergé limitait l'instruction religieuse de la majorité des curés de la métropole kiévienne à un niveau rudimentaire. L'apprentissage se déroulait ainsi en trois étapes, mentionnées déjà dans les rares sources des XI^e-XII^e siècles⁸⁶. Puisque la succession des candidats aux bénéfices – surtout à la campagne – avait lieu à l'intérieur des familles cléricales, la formation pratique débutait à l'adolescence, auprès du père ou d'un parent du futur prêtre. Les eucologes des XV^e-XVI^e siècles, qui reprennent généralement des textes antérieurs, prévoyaient que les jeunes postulants acquissent pendant ce temps l'essentiel des bases nécessaires à leur future carrière (lecture, déroulement des offices, fondements des Saintes Écritures et principaux chants liturgiques)⁸⁷. Bien entendu, plus les liens de parenté entre l'élève et le curé chargé de son instruction étaient distendus et plus cet usage laissait la place à des abus. En effet, les curés qui accueillaient chez eux les jeunes postulants avaient parfois tendance à les traiter en simples serviteurs plus qu'en véritables apprentis. Un exemple significatif provient d'une plainte déposée en 1614 par le prêtre de l'église de la Sainte-Trinité de Luc'k (en Volhynie). Elle montre que le neveu du curé, envoyé pour des raisons pratiques en formation chez un prêtre de la ville de Klevan', fut utilisé comme un simple domestique. Huit ans après, il était revenu à la maison sans être capable de réciter la moindre prière⁸⁸. L'importance de cette transmission familiale fut réaffirmée au synode uniате de Kobryn, réuni par le métropolite en 1626. Le troisième canon décrétait en effet que chaque évêque devait rappeler aux prêtres de son diocèse d'instruire leurs fils pour « les savoirs et les pratiques de l'office sacerdotal⁸⁹ ».

⁸⁶ S. Senyk, « The Education of the Secular Clergy in the Ruthenian Church before the Nineteenth Century », *OCP*, 53 (1987), p. 389.

⁸⁷ Voir l'eucologe pontifical attribué à l'évêque de Luc'k Cyryl Terlecki, publié dans : А. С. Петрушевич, *Архиратикон Киевской митрополии с половины XIV столетия, по списку с конца XVI столетия*, L'viv Ставропигийский Институт, 1901. Sa présentation de l'ordination sacerdotale est brièvement commentée dans : М. Марусин, « Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні », *Bohoslovia*, 21-24 (1943-1963), p. 45-48.

⁸⁸ *DIU*, n° 142, p. 141-142.

⁸⁹ І. Рудович, « Кобринський Синод 1626 », p. 7.

La deuxième étape était un séjour du candidat à la capitale diocésaine⁹⁰. Dans les eucologes, sa durée était généralement fixée à six semaines⁹¹. Sous l'œil de l'archiprêtre et du clergé cathédral, le clerc se perfectionnait ainsi dans les gestes liturgiques et recevait successivement les différents ordres mineurs, avant l'ordination sacerdotale, confirmée par un document écrit de l'évêque. Au préalable, il était censé subir un examen qui visait avant tout à vérifier ses qualités morales et ses connaissances rituelles⁹². Dans la pratique, le contenu concret de ce bref enseignement échappe au regard de l'historien. Les rares indications du XVII^e siècle ne mentionnent que l'obligation pour les nouveaux prêtres de célébrer quelques messes à la cathédrale avant de repartir dans leur paroisse⁹³. Là encore, cela réaffirme que la préoccupation principale de la hiérarchie ecclésiastique était de s'assurer que le nouveau prêtre était capable de se charger des fonctions liturgiques, liées à sa charge, et en particulier de l'administration des sacrements. Les curies épiscopales étaient donc bien loin de jouer le rôle de véritables écoles cathédrales. Elles n'étaient que le lieu où le postulant se confrontait aux « experts » qui devaient évaluer ses acquis et lui apporter les éventuelles recommandations pratiques pour sa future mission pastorale. Il était d'ailleurs recommandé aux jeunes curés de prendre conseil auprès des prêtres plus expérimentés de leur voisinage, ce qui devait constituer la troisième et la dernière étape de leur apprentissage « professionnel⁹⁴ ». Celui-ci se faisait donc essentiellement par la pratique et au cours même de l'exercice de la charge pastorale, car le séjour à l'église cathédrale était souvent vu comme une contrainte dont la durée devait être réduite à son minimum. En effet, non seulement le temps passé dans l'entourage épiscopal imposait des frais de séjour importants, mais encore la coutume voulait que le futur prêtre s'acquittât d'une somme au profit de l'évêque et de son entourage pour

⁹⁰ Voir sur ce sujet une synthèse déjà ancienne : A. З. Неселовский, *Чины хиротесий и хиротоний : опыт историко-археологического исследования*, Кам'janec'-Podil's'kyj, тип. С. П. Киржанского, 1906, p. 168-212. Là encore, la meilleure source reste l'eucologe pontifical de Terlecki, qui décrit l'ensemble des cérémonies accompagnant la réception, l'examen, la préparation et, enfin, l'ordination du candidat. Les candidats aux cures de la capitale lituanienne se rendaient généralement à Navahrudak où se trouvait la principale résidence des métropolitains. Toutefois, il arrivait parfois que les fréquents déplacements des hiérarques amenassent les postulants à rejoindre le métropolitain en chemin, réduisant ainsi leur séjour curial à une simple formalité (AS, t. 6, n° 4, p. 9-10).

⁹¹ О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 63. Voir également la mention dans un eucologe ruthène de la fin du XV^e siècle, issu de l'ancienne Bibliothèque synodale de Moscou (RIB, t. 6, p. 903).

⁹² Il était prévu qu'un délégué de la curie épiscopale procède à une enquête préalable auprès de l'entourage du candidat pour vérifier sa naissance légitime et ses bonnes mœurs. Les postulants venus des régions éloignées de la capitale diocésaine devaient apporter à leur tour des lettres de créance de leurs parents et voisins, destinées à prouver leur qualité. О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 62. Les décrets du synode de Brest de 1591 attribuaient aux archiprêtres le rôle de rédiger ce document : П. Н. Жукович, « Брестский собор 1591 г. (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его) », *Известия отделения русского языка и словесности императорской академии наук*, 12 (1907), p. 69. Il reste toutefois impossible de vérifier l'existence ou du moins l'efficacité de telles procédures qui ne laissèrent aucune trace dans les sources.

⁹³ Voir notamment le onzième canon du synode de Kobryn' : І. Рудович, « Кобринський Синод 1626 », p. 8.

⁹⁴ О. Лотоцький, *Українські джерела...*, p. 65.

recevoir l'ordination. Cette pratique, dénoncée comme simonie par les catholiques latins et défendue par les hiérarques ruthènes comme une juste rétribution pour la préparation du candidat à ses fonctions, se maintint jusqu'au XVIII^e siècle, aussi bien chez les orthodoxes que les uniates de la métropole kiévienne.

L'ensemble de ces particularités plaçaient le clergé ruthène dans une position socio-culturelle nettement différente des ecclésiastiques latins. Notamment, aucun grade n'était exigé pour la détention d'un bénéfice de rite grec. Les seules compétences requises des ecclésiastiques étaient la lecture du slavon pour l'accomplissement des rites liturgiques et, dans une moindre mesure, la faculté d'écrire en langue ruthène, nécessaire pour rédiger et signer les actes où les prêtres intervenaient comme acteurs importants (baptêmes, mariages etc.) Il faut d'ailleurs souligner que l'absence d'exigences strictes pour la formation attendue des candidats aux bénéfices devait limiter fortement leur volonté de poursuivre des études longues, qui se révélaient onéreuses et n'offraient pas la garantie d'une meilleure carrière par la suite. Les quelques sermons joints aux lettres d'ordination [ЛИСТЪ СТАВЛЕННЫЙ], conservés pour la métropole de Kiev du XVI^e siècle, ne détaillent ainsi que les qualités morales des curés censés être des exemples de conduite pour les fidèles⁹⁵. La hiérarchisation des clercs par le mérite et la culture savante, introduite par les collèges, puis les séminaires catholiques, ne fonctionnait pas dans l'Église ruthène dont la majorité des desservants constituaient, de fait, une masse plus homogène, malgré quelques exceptions.

La cause d'une telle situation provenait partiellement du très petit nombre d'écoles orthodoxes sur tout l'espace de la métropole kiévienne. Ce constat général n'explique pas pour autant les parcours des élites ecclésiastiques ruthènes qui parvenaient à l'épiscopat ou intervenaient comme « spécialistes » choisis parmi le clergé cathédral. La question se pose d'autant plus à partir de la fin du XV^e siècle, quand les ecclésiastiques originaires des régions grecques ou balkaniques cessèrent de monter sur les sièges de la métropole de Kiev au profit d'un recrutement exclusivement local, mettant fin à une tradition médiévale de plusieurs siècles. Pour y apporter un premier élément de réponse, il convient donc de nuancer une

⁹⁵ Voir le texte pastoral du métropolite Sylwester, destinée au prêtre Michał et daté du 15 décembre 1562 (*AZR*, t. 3, n° 31, p. 116-118). Au sujet des connaissances du nouveau desservant, le document se limitait à énoncer que celui-ci devait étudier « jour et nuit, les lois divines, les règles des apôtres, les canons des sept conciles œcuméniques et ceux des saints Pères locaux » et terminait sur un vœu pieu : « la faculté d'entendre par la raison s'acquiert dans les profondeurs de l'entendement (УМЪ РАЗУМЕНЬ ВЪ РАЗУМНЫХЪ ГЛУБИНАХЪ ОБРЪТАЕТСЯ) ». Voir également la lettre pastorale, adressée au début du XV^e siècle par le métropolite de Kiev Focjusz (Photios) à l'ensemble du clergé ruthène, au sujet des devoirs de la charge sacerdotale (*RIB*, t. 6, p. 501-522), ainsi que le modèle du sermon prononcé par l'archiprêtre lors de l'installation d'un nouveau curé dans sa paroisse, inscrit dans un eucologe ruthène du début du XVI^e siècle, déjà mentionné : М. Марусин, *Чини Святительских Служб...*, p. 49-50.

vision trop tranchée qui ferait du XVI^e siècle une période d'une profonde crise, vécue de manière unanime par tout le clergé ruthène – prudence inévitable au vu de la rareté des sources. En effet, des attestations éparses révèlent la présence d'écoles paroissiales ruthènes dans certaines villes et bourgades de Pologne-Lituanie. L'une d'elles concerne l'école de l'église de l'Épiphanie à L'viv, mentionnée comme « Ruthenorum schola » en 1546⁹⁶. Dans les années 1550-1570, des institutions semblables apparurent à Krasnystaw, Zabłudów, Turaw, Volodymyr et Kuranec⁹⁷. La présence d'un « bachelier » dans cette dernière bourgade, située l'est de la voïvodie de Vilnius, démontre que les écoles paroissiales n'étaient pas réservées aux seules grandes villes royales ou privées mais pouvaient exister aussi dans de nombreuses autres localités lituaniennes. Toutefois, le vide laissé dans les sources par ces institutions, qui ne sont connues que par les chartes de fondation, semble indiquer que leur niveau de formation restait rudimentaire et que leur recrutement était sans doute très local. La description peu élogieuse de l'une de ces écoles se trouve dans un traité (*De Russorum religione et ritibus*) du pasteur luthérien, Paul Oderborn, composé vers 1581⁹⁸ :

Scholas semper templis adiunctas habent, in illis triginta annorum iuuenis prima litterarum rudimenta pueritiam docet. Litterae ipsorum alphabeticae ueteribus Graecis quam simillimae sunt. Catechesi nulla utuntur, sed preculas ad Beatam Virginem et S. Nicolaum in libris discriptas pueris proponunt. Symbolum tamen Apostolorum uerbis quibusdam immutatis addiscunt ; huic adduntur Hymni Daudidis, quos illi nocturna uersantque manu, uersantque diurna⁹⁹.

D'autre part, certaines éducations familiales pouvaient avoir à leur tour des résultats exemplaires, notamment dans les villes, où le clergé était étroitement mêlé aux familles des élites locales. Le cas de Gerazym Smotrycki – père de Melecjusz et souvent cité comme l'un

⁹⁶ Ю. Э. Шустова, *Документы...*, p. 159.

⁹⁷ К. В. Харлампович, *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века*, Kazan', тип. Императорского Университета, 1898, p. 199-200. À Volodymyr, une fondation était destinée à l'école de l'église Saint-Élie (1577) et une autre, faite par le prince Konstanty Bazyli Ostrogski au profit de l'église cathédrale (1588), où deux bacheliers devaient enseigner le grec et le slavon (*AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 16, 55 p. 67-94, 235-239).

⁹⁸ Paul Oderborn s'établit à Vilnius en 1577-1578 et occupa la charge de prédicateur auprès du temple luthérien de la ville. Au cours des dernières campagnes militaires des guerres de Livonie, il servit dans les troupes d'Etienne Báthory comme aumônier des mercenaires allemands. En 1581, il séjourna dans la région de Polack avec les détachements chargés d'assurer les arrières du contingent principal. Durant ces quelques mois passé dans un territoire peuplé par une large majorité de Ruthènes, il put recueillir les diverses observations qui servirent de canevas à son traité. Voir Г. Сагановіч, « Паўночная Беларусь у апісанні Паўля Одэрборна », *Беларускі Гістарычны Агляд*, 12/1-2 (2005), p. 162-166.

⁹⁹ A. de Starczewski (éd.), *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI*, t. 2, Berlin/Saint-Petersbourg, 1842, p. 39-40.

des premiers théologiens ruthènes – en donne une parfaite illustration. Dans sa préface à la *Bible d'Ostroh*, publiée en 1581, il notait ainsi qu'il n'avait fréquenté aucune école, insinuant par là que son apprentissage scolaire se fit avec son père Daniel (Danilo), un clerc de la bourgade de Smotryč (voïvodie de Podolie)¹⁰⁰. Son fils, Melecjusz Smotrycki, prétendait également dans son ouvrage polémique *Défense de la vérification* [*Obrona verificaciej*]¹⁰¹ (1621) que son père occupa longtemps l'office de greffier du tribunal châtelain de Kam'janec'-Podil's'kyj, avant de s'installer en Volhynie¹⁰². Cette mention révèle non seulement que Gerazym était issu d'une famille de la petite noblesse mais également qu'il put profiter de cet emploi dans l'administration pour se familiariser avec le latin, tout comme avec la pratique de la traduction, dans une région dominée par l'idiome ruthène et proche de la frontière moldave. Sa connaissance du grec, qui reste toutefois difficile à évaluer, provient sans doute de ces contacts transfrontaliers. Le parcours de ce personnage est intéressant aussi parce qu'il rappelle partiellement celui de certains de ses contemporains et futurs acteurs de l'Union – Cyryl Terlecki, Hipacy Pocij et plus tard Eliasz Morochoowski – qui servirent dans l'administration princière avant de recevoir l'ordination¹⁰³. Jusqu'aux dernières décennies du XVI^e siècle, l'élite ecclésiastique orthodoxe se composait en grande partie des nobles qui, après avoir travaillé pendant une période plus ou moins longue dans les offices princiers locaux, pouvaient réemployer leurs compétences dans les institutions ecclésiastiques ruthènes¹⁰⁴. Les particularités de la pratique administrative suggèrent en outre que les clercs issus de petite noblesse orthodoxe de la Couronne recevaient une formation plus complète que leurs voisins de Lituanie, où le ruthène jouait encore le rôle du latin comme langue de chancellerie¹⁰⁵. Cela pourrait expliquer le rôle particulièrement actif joué par le clergé de la voïvodie de Ruthénie dans les débats religieux de l'époque, avant et après l'Union¹⁰⁶.

¹⁰⁰ І. Пасічник, « Смотрицький Герасим » dans *ОА*, p. 413-416.

¹⁰¹ L'ouvrage répondait aux attaques formulées par les uniates contre son précédent traité intitulé *Vérification de l'innocence* [*Verificatia niewinności*] (1621).

¹⁰² *AJuZR*, P. 1, t. 7, p. 429.

¹⁰³ Voir supra Chapitre II, 1).

¹⁰⁴ Les clercs pourvus de bonnes connaissances juridiques se retrouvaient essentiellement dans les clergés cathédraux, où ils intervenaient dans les tribunaux épiscopaux. Une mention issue des registres du tribunal territorial de Chełm de 1543 indique témoignage de la présence de personnes « iuris peritae » auprès de l'évêque ruthène de la ville (*AVAK*, t. 19, n° 127, p. 82).

¹⁰⁵ Les récits de l'ambassade romaine des évêques ruthènes en 1595 montrent ainsi que l'évêque de Luc'k, Cyryl Terlecki, originaire de la région de Pinsk, ignorait le latin et devait recourir à un traducteur pour communiquer avec les membres de la curie (*DUB*, n° 146-147, p. 227, 230). De la même manière, une lettre écrite en août 1595 par le métropolite Rahoza lui-même prétendait que son auteur, né dans la voïvodie de Minsk, ne savait pas pratiquer le latin (*AZR*, t. 4, n° 80, p. 113).

¹⁰⁶ Voir les travaux déjà cités, consacrés aux diocèses ruthènes de Lviv (Halyč), de Chełm et de Przemyśl.

2) Des laïcs au service de l'Église

La situation évolua lentement à partir de la fin des années 1560, avec les efforts du prince moscovite Andrej Kurbskij qui, obligé de fuir le service du tsar, aurait fondé un cénacle savant dans le domaine volhynien de Myljanovyči. Malgré un programme ambitieux, ce groupe d'intellectuels, où jusqu'en 1583 auraient travaillé d'autres réfugiés moscovites et des clercs locaux ruthènes, se distingue surtout par ses traductions et ses compilations en slavon, dont l'attribution continue cependant de susciter des débats entre spécialistes¹⁰⁷. La première évolution notable qui concerna directement le système éducatif orthodoxe ne vint ainsi que dans la décennie suivante, avec à la fondation d'une école (appelée « académie », « collège » ou « école trilingue ») dans la ville d'Ostroh – dont la première mention remonte à 1578. L'établissement se constitua sous le patronage du prince Konstanty Wasyl Ostrogski, fils de l'hetman orthodoxe Konstanty, et l'un des plus puissants magnats ruthènes de la Couronne.

Grâce à ses moyens financiers, il parvint à rassembler autour de sa résidence un cercle d'érudits chargés d'une mission aux objectifs variés¹⁰⁸. Protégés par leur mécène, ces hommes devaient devenir un foyer de la renaissance orthodoxe face aux attaques de la Réforme et, plus encore, du catholicisme porté par l'élan tridentin. Pour cela, ils étaient également censés préparer les éditions de textes slavons, grâce aux presses et aux compétences techniques de l'imprimeur moscovite Ivan Fedorov arrivé à Ostroh vers 1575. Leur œuvre la plus célèbre dans ce domaine fut la publication de la première Bible complète en caractères cyrilliques. Enfin, le prince souhaitait que l'institution devînt également une école pour les enfants de la noblesse ruthène, capable de rivaliser avec l'enseignement des collèges catholiques, en particulier jésuites. La renommée et les moyens du prince surent attirer les meilleurs érudits orthodoxes locaux, dont Andrej Kurbskij lui-même et le clerc Gerazym Smotrycki, mais également des Grecs comme Emmanuel Achilleos, Eustathios Nathanael ou, de manière plus

¹⁰⁷ Voir I. З. Мицько, « Осередки культури при магнатських і шляхетських дворах: Острозька академія. Літературно-перекладацький гурток князя Андрія Курбського в Милянєвичях » dans *IUK*, t. 2, p. 531-539. L'un des principaux aboutissements de ce travail fut la compilation slavonne des œuvres de Jean Chrysostome, connue sous le nom de *Nouveau Margarit* (1595). L'authenticité des productions intellectuelles de Kurbskij est toutefois contestée par certains chercheurs depuis les travaux d'Edward L. Keenan (*The Kurbskii-Groznyi Apocrypha : the Seventeenth-Century Genesis of the "Correspondence" Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV*, Cambridge Mass., HUP, 1971). Dans cette lignée, Petro Kraljuk conteste l'existence même du cercle de Myljanovyči (П. Кралюк, « Культурно-просвітницька діяльність князя Андрія Курбського на Ковельщині : міф чи реальність ? » dans *Минуле і сучасне Волині та Полісся : Ковель і Ковельщина в історії України та Волині*, Г. В. Бондаренко (éd.), t. 1, Луцьк, Надстир'я, p. 78-81).

¹⁰⁸ La bibliographie consacrée à cette institution est trop vaste pour être présentée ici de manière exhaustive. Nous renvoyons donc aux ouvrages indiqués dans la notice de synthèse : П. Кралюк, « Острозька академія : основні етапи розвитку » dans *ОА*, p. 295-307.

éphémère, les hiérarques Nikeforos Kantakouzenos et Cyrille Lukaris. La création princière visait ainsi à devenir le seul établissement orthodoxe de la République à offrir un enseignement des arts libéraux et même de la théologie.

Les spécialistes restent cependant divisés sur le statut à accorder aux activités menées pendant les soixante années d'existence de l'école, jusqu'à sa fermeture en 1636¹⁰⁹. Certains indiquent ainsi que les ouvrages publiés par le cercle d'Ostroh sont une preuve intangible du haut niveau intellectuel de l'institution, d'autres soulignent au contraire que celle-ci était souvent appelée « collège » dans les sources catholiques, par analogie avec le système latin, et qu'elle ne posséda jamais le droit de collation des grades. L'inachèvement du projet initial s'observe également, vers 1603, dans la tentative avortée d'Ostrogski de faire appel à des professeurs extérieurs pour améliorer le niveau de la formation proposée¹¹⁰. Ce fait invite à valider le point de vue déjà proposé par les travaux de Konstantin Kharlampovič qui considérait l'expérience menée à Ostroh comme un modèle précoce d'enseignement secondaire, à destination des élites ruthènes. Pour autant, comme le met en évidence Jaroslav Isaevyč, l'apport de cette entreprise se distingue surtout par sa tentative de rattacher au courant humaniste la culture orthodoxe dans sa version slavonne¹¹¹. Elle fut par là une sorte de réponse d'avant-garde au défi lancé par Piotr Skarga, à travers la volonté de placer le slavon – langue liturgique des Ruthènes – aux côtés du latin et du grec. Malgré le rayonnement inévitablement restreint de l'établissement, son approche nouvelle fournit à l'Église ruthène la preuve que le slavon était une langue capable de transmettre les textes sacrés, rédigés dans les langues anciennes savantes, et devait donc, comme ces dernières, être codifiée, corrigée et enseignée aux desservants¹¹².

L'« académie » d'Ostroh joua ainsi un rôle essentiel dans la réflexion sur l'éducation des élites laïques et ecclésiastiques ruthènes, mais son impact pratique dans les rapports de force entre les différentes institutions de l'époque fut limité. En particulier, il est difficile d'évaluer le nombre d'élèves qui fréquentèrent les bancs de l'institution. Même si, parmi eux, ressortent les noms de certains personnages majeurs du camp orthodoxe du début du XVII^e siècle, comme Melecjusz Smotrycki, l'hetman Piotr Konaszewicz-Sahajdaczny et peut-être le

¹⁰⁹ Les différents points de vue sont résumés dans П. Кралюк, « Освітня система Острозької академії » dans *ОА*, p. 275-282.

¹¹⁰ Lettre de Jan Rutki, futur métropolite uniate, à Mikołaj Krzysztof Radziwiłł, datée du 15 février 1603 (С. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 1, n° 23, p. 179-181).

¹¹¹ Я. Д. Ісаєвич, « “Лусаеум trilingue” : концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. » dans *Україна давня і нова : народ, релігія, культура*, Я. Д. Ісаєвич (éd.), L'viv, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 1996, p. 308-318.

¹¹² Sur ce point voir J. Besters-Dilger, « Die Akademie und Druckerei von Ostroh (1575/77-1636) » dans *Das Ukrainische als Kirchesprache*, M. Moser (éd.), Vienne, Lit Verlag, 2005, p. 65-150.

futur métropolite Job Borecki, rien ne permet d'affirmer que les anciens pensionnaires d'Ostroh purent façonner une nouvelle élite intellectuelle de rite grec¹¹³. En revanche, cette initiative du prince Ostrogski à la fin des années 1570 confirme que la hiérarchie ecclésiastique kiévienne se laissa dépasser dès cette période par les courants réformateurs laïcs, à la fois dans l'éducation des fidèles et dans le renouvellement de la culture religieuse savante.

Le phénomène annoncé par l'école d'Ostroh, se confirma surtout dans la décennie suivante avec le développement rapide des écoles auprès des confréries orthodoxes. La première attestation d'institution de ce type apparaît dans une charte de 1584, par laquelle Etienne Báthory accorda la gestion du temporel du monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius aux bourgeois orthodoxes de la ville¹¹⁴. En effet, le document reconnu à ses derniers le droit de bâtir des écoles pour instruire les « enfants de la nation de rite grec ». À la même époque, un établissement de ce type apparut à L'viv et il était déjà en activité vers 1585¹¹⁵. Dans les années suivantes, le mouvement connut une importante accélération et, à la veille de l'Union de Brest, au moins neuf autres confréries s'occupaient de la formation des enfants orthodoxes des environs (Mahilew, Przemyśl, Rohatyn, Horodok, Brest, Halyč, Komarno, Minsk et Lublin)¹¹⁶. Cette liste n'est sans doute pas exhaustive et il n'est pas à exclure que d'autres écoles fonctionnaient dans d'autres villes de la République, dont la trace ne fut pas conservée dans les archives. Pour autant, les mentions existantes semblent indiquer que la majorité de ces établissements se trouvait dans la voïvodie de Ruthénie, où la première place revenait incontestablement à la confrérie de L'viv. Celle-ci servait non seulement de modèle pour l'organisation interne des autres confréries mais encore leur apportait une aide directe, en y envoyant ses enseignants¹¹⁷. La confrérie de Vilnius, formée vers 1584, s'imposa à son tour comme une référence pour les associations orthodoxes de la grande-principauté de Lituanie, et entretint de nombreux échanges avec les confrères de la Couronne. En 1588, les bourgeois de Vilnius remerciaient ainsi ceux de L'viv pour l'expédition d'un exemplaire de la première partie de la *Grammaire helléno-slavonne* (dont l'édition fut achevée en 1591) et demandaient de leur envoyer un ou deux clercs de la confrérie, capables « de l'expliquer dignement et de l'enseigner aux autres¹¹⁸ ».

¹¹³ І. Пасічник, « Борецький Іван (Іов) » dans *ОА*, p. 55-58.

¹¹⁴ *AZR*, t. 3, n° 144, p. 286-288.

¹¹⁵ Ю. Э. Шустова, *Документы...*, p. 163.

¹¹⁶ Voir l'annexe 1 dans С. С. Лукашова, *Мирыне и Церковь...*, p. 290-307.

¹¹⁷ Citons ici l'exemple de Przemyśl et de Brest С. С. Лукашова, *Мирыне и Церковь...*, p. 295, 303.

¹¹⁸ *AZR*, t. 4, n° 4, p. 5-6.

Cet épisode permet d'interroger le niveau de la formation proposée dans ces nouvelles écoles. Là encore, le cas de L'viv reste le mieux connu. D'après la charte accordée à l'association orthodoxe de la ville en 1589 par le patriarche Jérémie II de Constantinople, celle-ci devait se charger de l'éducation des enfants orthodoxes dans la langue grecque et slavonne¹¹⁹. À cela s'ajoutait le droit de publier tous les livres nécessaires à l'activité de l'institution et notamment des ouvrages « de grammaire, de poétique, de rhétorique et de philosophie¹²⁰ ». Cette indication permet d'affirmer que, du moins dans ses statuts, l'école de L'viv devait assurer un enseignement équivalent à celui des collèges « de plein exercice » dans le modèle latin¹²¹. Ailleurs, le contenu exact des programmes reste inconnu mais quelques données donnent un aperçu des langues étudiées au cours de cette étape fondatrice. En effet, en 1588, Jérémie II accorda aux confrères de Vilnius le droit de tenir une école pour l'enseignement du grec, du slavon et du latin, puis la confirmation de la charte patriarcale par Sigismond III y ajouta les cours de polonais¹²². L'enseignement de ces quatre mêmes langues était également autorisé à Brest¹²³. L'existence de programmes plus diversifiés dans les écoles lituaniennes, d'après les chartes de fondation, peut donner lieu à deux interprétations contraires. D'une part, comme le fait Konstantin Kharlampovič, il est possible d'y voir la conséquence de contacts plus étroits avec la culture latine, voire une meilleure qualité de la formation. D'autre part, ce choix peut renvoyer aussi à l'impossibilité pour un orthodoxe lituanien d'apprendre le latin ailleurs que dans les établissements religieux catholiques ou protestants, car l'administration lituanienne ne lui accordait qu'une place marginale. Le besoin de remédier à la situation s'y avérait donc plus pressant, en raison de la place du latin dans la culture nobiliaire à l'échelle de la République et, encore davantage, dans les débats religieux de l'époque.

Pour les familles de la noblesse moyenne et celles des grands marchands des principales cités lituaniennes, la tentation était grande d'envoyer leurs enfants vers les écoles des jésuites qui avaient ouvert leur premier collège à Braniewo en 1565 ou dans l'une des écoles protestantes soutenues par les princes Radziwiłł. Certains élèves qui relèvent

¹¹⁹ PNG, n° 4 (173), p. 509-513. Le latin et le polonais n'y furent introduits que plus tard, vers les années 1590 : Ю. Э. Шустова, *Документы...*, p. 172.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 296.

¹²¹ Dans sa démarche, les programmes de L'viv se rapprochaient partiellement ceux des futures écoles pies, qui se développèrent en Pologne à partir du milieu du XVII^e siècle. Voir K. Liebreich, « Piarist Education in the Seventeenth century », *Studi Secenteschi*, 26 (1985), p. 225-276 ; 27 (1986), p. 57-88.

¹²² ZDDA, P. 2, n° 3, p. 6-8 ; AVAK, t. 9, n° 52, p. 140-144. Konstantin Kharlampovič suppose d'ailleurs que le latin était enseigné à Vilnius dès la fondation de l'école. Celle-ci utilisait également une *Grammaire slavonne* (traduction médiévale d'une grammaire grecque, attribuée à Jean Damascène) préparée à Ostroh et imprimée à Vilnius en 1586. Voir K. B. Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, p. 316.

¹²³ *Akty JuZR*, t. 1, n° 206, p. 243-244.

toutefois de l'exception purent fréquenter également, et de manière précoce, le Collège grec de Rome, où malgré le maintien du rite grec, l'enseignement suivait les préceptes missionnaires tridentins. En effet, Leon Mamonicz, fils du consul et imprimeur de Vilnius Kuźma passa ainsi plus de six ans au collège Saint-Athanase, à partir de 1578, avant de reprendre l'activité familiale dans la capitale lituanienne¹²⁴. Le *cursus studiorum* dans les collèges latins de la République ou à l'étranger restait toutefois fermé à la grande majorité des jeunes enfants du clergé ruthène, en raison d'une méfiance confessionnelle mais, surtout, de l'ignorance du latin, qui les empêchait de suivre les cours proposés par ces institutions. Puisque la connaissance de cette langue n'était pas une condition requise pour recevoir une ordination dans l'Église de rite grec, les familles cléricales considérèrent longtemps son apprentissage comme accessoire, du moins pour les enfants mâles, destinés à succéder à leur père dans son bénéfice. La « fuite confessionnelle » affecta donc en premier les élites orthodoxes laïques, dont les carrières faisaient face à la concurrence directe des fidèles de l'Église catholique, à la fois sur le plan institutionnel et culturel. Cet aspect fournit d'ailleurs une des clefs pour comprendre le rôle primordial des confréries dans la renaissance scolaire et l'engagement timide de la hiérarchie ecclésiastique dans ce mouvement.

L'écart entre le monde latin et les quelques anciennes écoles paroissiales orthodoxes augmenta d'un cran à la charnière des années 1570-1580, quand le collège jésuite de Vilnius fut promu au rang d'académie. De même, en 1582, les efforts du jésuite Antonio Possevino qui avait séjourné dans la ville, permirent de fonder un séminaire pontifical, spécialement destiné « aux Ruthènes et aux Moscovites¹²⁵ ». Bien entendu, sous l'influence des religieux, les élèves orthodoxes qui fréquentaient ces établissements étaient souvent amenés à se convertir au catholicisme, d'autant plus que le choix de la religion du prince pouvait apparaître comme un avantage pour commencer une carrière brillante. Pour cette raison, l'éclosion rapide de nouvelles écoles orthodoxes précisément à la même période est loin de ressembler à une coïncidence. Les confréries tentaient ainsi de freiner une conversion rapide des élites vers une confession concurrente par une action massive, destinée à combler le fossé béant entre les deux réseaux éducatifs.

¹²⁴ Le frère de Leon, Jan (Iwan), étudia également durant quelques années au collège pontifical d'Olomouc : D. Blažejowskyj, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576-1983)*, Rome, PP. Basiliani, 1984, p. 82, 117 ; *MPV*, t. 7/1, n° 38, p. 50 (l'éditeur donne ici de manière erronée les noms du père et de l'oncle des élèves).

¹²⁵ D. Blažejowskyj, *Byzantine Kyivan Rite Students...*, p. 50-51 ; A. Grickevičius, *Vilniškė popiežiškoji seminarija 1583-1655 metais*, Vilnius, Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2008. *VUB*, F. 57, B-53, n° 37, f. 1r-1v (copie de la bulle d'érection du séminaire du 5 février 1582).

Portées par ces objectifs, les nouvelles institutions eurent de plus en plus tendance à réclamer un monopole dans l'enseignement orthodoxe et, parfois, obtinrent gain de cause. Dans les statuts de la confrérie de L'viv, il était ainsi précisé que l'établissement devait accueillir les enfants de « tous les chrétiens orthodoxes, à la fois ceux de statut ecclésiastique, des personnes de rang princier, seigneurial, nobiliaire et toutes celles du peuple, et même jusqu'aux veuves indigentes¹²⁶ ». En novembre 1589, la charte donnée par le patriarche Jérémie II à la confrérie rajoutait ainsi :

Deuxièmement, qu'il n'y ait pas d'autre école publique (*общая*) dans la ville de L'viv, à l'exception de la seule école de la confrérie de la Dormition de la Très Sainte Mère de Dieu [...]. Et si quelqu'un possède un précepteur (« didascale »), ce dernier ne pourra enseigner qu'à ses enfants, et à aucun autre ; de même pour les divers prêtres, qu'ils n'enseignent qu'à un ou deux enfants pour les assister, mais pas davantage, ce qui anéantirait et desservirait l'école publique¹²⁷.

À l'origine, l'établissement de la confrérie de Vilnius ne profitait pas de la même exclusivité à l'échelle locale et devait recevoir en priorité les « enfants des confrères et les pauvres orphelins » de la ville¹²⁸. Cependant, puisque la confrérie orthodoxe était ouverte à toutes les catégories sociales et recrutait sur l'ensemble du territoire lituanien, son enseignement s'adressait également aux enfants du clergé¹²⁹. À la différence de L'viv, la scolarité était gratuite à Vilnius, puisque l'établissement était financé par les fonds de la confrérie¹³⁰. Celle-ci prenait même en charge l'entretien des élèves nécessiteux¹³¹. Le succès des écoles de L'viv et de Vilnius amena l'épiscopat orthodoxe à reconnaître la primauté des deux institutions et à unifier leurs privilèges respectifs. En effet, le synode métropolitain,

¹²⁶ Ю. Э. Шустова, *Документы...*, p. 166.

¹²⁷ PNG, n° 4 (173), p. 511-512.

¹²⁸ AZR, t. 4, n° 18, p. 22-25.

¹²⁹ С. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 1, n° 36, p. 240. La rédaction originale des statuts de la confrérie de Vilnius ne fut pas conservée mais ceux-ci sont connus dans une adaptation faite en octobre 1657 pour la confrérie de l'Intercession de la Vierge de Kańczuga, dans le diocèse de Przemyśl (И. П. Зилитинкевич, *Учреждение Виленского Св.-Троицкого православного братства*, Vilnius, тип. Губернского Правления, 1883, p. 20-31).

¹³⁰ Les professeurs de l'école de Vilnius recevaient ainsi une rémunération plus élevée que dans certains autres établissements du même type. En 1595, l'évêque de Brest Hipacy Pocij, écrivait en effet que enseignants de l'école de sa cathédrale avaient quitté l'établissement pour s'installer à Vilnius, attirés par de meilleurs revenus (AZR, t. 4, n° 63, p. 89 ; К. В. Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, p. 322).

¹³¹ С. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 1, n° 36, p. 243.

réuni à Brest en juillet 1594¹³², promulgua plusieurs articles qui régulaient directement l'activité des ces associations, en particulier dans le domaine éducatif :

Concernant les écoles des confréries, nous restons conformes aux décisions du patriarche et de notre synode, à savoir : deux écoles cathédrales [соборнейшие], l'une à Vilnius et l'autre à L'viv, auprès des confréries religieuses, sous la tutelle de l'archevêque, et que toutes les autres petites écoles ne soient pas instituées aux dépens de celles des confréries ; seulement pour l'assistance des prêtres, il sera permis d'avoir deux ou trois enfants auprès de chaque église¹³³.

Ce bref passage comporte plusieurs informations essentielles. Tout d'abord, il indique que les orthodoxes possédaient plusieurs « petites écoles » qui correspondaient vraisemblablement aux écoles paroissiales, notamment dans les villes importantes, qui disposaient d'un clergé mieux formé et d'un vivier d'enseignants capables d'apprendre aux enfants la lecture, l'écriture et quelques rudiments des humanités. L'existence de ces structures mal encadrées était donc remise en question par le monopole accordé aux établissements de L'viv et de Vilnius. En effet, ceux-ci s'imposaient non seulement comme les deux principales écoles dans toute la métropolie mais devenaient également les seules à pouvoir s'occuper massivement de la scolarité des enfants orthodoxes. Les institutions tenues par les curés des paroisses perdaient ainsi leur fonction éducative pour se transformer en un lieu de formation professionnelle pour les futurs clercs et, notamment, les candidats à la prêtrise.

Il paraît difficile d'évaluer avec précision à quel point ces mesures furent réellement appliquées et quel fut l'impact de telles transformations. Pour autant, il demeure certain que le principe même apportait une innovation incontestable dans les pratiques en place et se distinguait par sa rigidité. Tout particulièrement, il délimitait clairement les rôles entre le monde séculier et le clergé, défini prioritairement par ses fonctions cultuelles. Certes, la coupure n'était pas physique car de fait les clercs restaient majoritaires, comme détenteurs privilégiés de la culture savante, parmi les enseignants engagés par les confréries. Toutefois, derrière l'hégémonie de ces dernières dans le système éducatif ruthène, se lisait l'idée qu'il était légitime que les parents laïcs prennent en charge la gestion de l'enseignement donné à

¹³² La grande majorité des documents rédigés par la hiérarchie ecclésiastique ruthène est datée d'après le calendrier julien. Pour faciliter la lecture et sauf indication contraire explicite, toutes les dates furent converties vers le calendrier grégorien, avec un décalage de dix jours pour la période 1582-1700.

¹³³ *AZR*, t. 4, n° 48, p. 69.

leurs enfants qui composaient la plus grande partie des élèves. Le droit de regard métropolitain figurait ainsi dans le texte sans aucune précision et son rappel paraît occuper davantage une place symbolique, dans un document synodal. En revanche, l'Église ne pouvait plus se charger massivement de l'éducation de ses propres recrues.

Malgré les ambitions exprimées par les confréries, le manque de moyens, de personnes et l'ampleur de la tâche à accomplir pose la question de l'impact réel de cette entreprise scolaire orthodoxe, menée à la veille de l'Union de Brest. Malheureusement, les dix premières années des écoles des confréries orthodoxes ne laissèrent que des traces minimales et parfois divergentes. L'une des premières contraintes était sans doute la rareté des professeurs compétents et le document cité plus haut souligne explicitement qu'en 1588 l'école de Vilnius manquait d'hommes capables de bien lire et d'enseigner le grec. Un autre aspect concerne les effectifs supposés de ces institutions. Dans la même lettre de remerciement aux confrères de L'viv, les bourgeois de Vilnius demandaient ainsi de leur expédier cent ou deux cents autres exemplaires de la *Grammaire helléno-slavonne* « pour une somme convenable ». Faut-il estimer pour autant que l'établissement accueillait déjà plusieurs centaines d'élèves ?

Si l'on suit le registre des confrères, établi entre 1584 et le milieu des années 1590, l'association aurait compté à ses débuts 380 membres, soit 278 hommes et 102 femmes¹³⁴. Beaucoup de ces dernières étaient les épouses ou les filles des différents confrères. Par conséquent, en retirant la trentaine d'individus originaires des villes éloignées de la capitale lituanienne ou des grands seigneurs inscrits indéniablement comme membres honoraires, à l'exemple de plusieurs voïvodes orthodoxes de Lituanie, environ 250 foyers figurant sur cette liste pouvaient envoyer leurs enfants à l'école de la confrérie. Ce chiffre était ainsi dix fois supérieur au nombre des confrères de L'viv, enregistré pour le milieu des années 1590. En 1588, nous savons que l'école de ces derniers accueillait vingt-six élèves et leur nombre resta globalement stable jusqu'aux premières décennies du XVII^e siècle¹³⁵. Cependant, transposer ces estimations et considérer qu'environ deux cents enfants étaient alors scolarisés à Vilnius semble peu crédible car l'établissement de L'viv devait recevoir dès l'origine les enfants orthodoxes de toute la ville et de ses environs et ne se limitait pas aux seuls membres de l'association. Aucun élément ne suffit donc à expliquer une telle disparité

¹³⁴ « Реестр уписования братии братства Цетковного святой живоначальной троице, олтаря сретения господня, в месте Виленском, року от воплощения господя бога и спаса нашего Иисуса Христа 1584 », *Чтения в обществе истории и древностей российских*, 3/3 (1859), p. 29-40.

¹³⁵ Ю. Э. Шустова, *Документы...*, p. 166, 239-240.

entre les deux établissements¹³⁶. Certes, en 1592, la confrérie de Vilnius acquit deux nouvelles maisons spécialement destinées à son école et il serait légitime de penser que ses effectifs se situaient alors à la première place parmi toutes les écoles orthodoxes de la République, mais ils ne devaient pas pour autant atteindre des chiffres exceptionnels¹³⁷. Le cas de L'viv, relativement bien renseigné, amène donc à considérer que l'ensemble des élèves inscrits dans l'ensemble des écoles des confréries ruthènes ne dépassait pas quelques centaines d'individus dans les années 1580-1590.

Les réformes scolaires, à la fois profondes et rapides, entreprises dans la communauté orthodoxe à la veille de l'Union de Brest, eurent aussi à lutter contre divers obstacles qui ne furent pas uniquement matériels. Certaines voix critiquèrent notamment la déviance du mouvement laïc qui, en voulant copier les Latins, perdit le sens même de la tradition orthodoxe et de son contenu spirituel. En 1605, Jan Wyszowski, un religieux ruthène devenu moine sur le Mont Athos, réprimandait ainsi les professeurs qu'il avait pu fréquenter brièvement à la confrérie de L'viv, dans une lettre adressée à une moniale de la cité :

Observe, dame [Dominique], comme les prédicateurs lettrés de l'école les [NDT : élèves] pourvoient de l'encre de la sophistication [хитрость] (et non des paroles de l'Esprit Saint), eux qui reprenant la manière de l'hérésie latine, tiennent à présent les écoles, y prêchent et y enseignent, mais refusent la vie de détachement et de pureté, et rejettent la voie montrée par les saints (pour la transmission des savoirs scolaires). [...] Je ne vois nul profit à ces exercices, ni au recours à ces sciences latines de cette manière sophistiquée : ils ne connaissent, à l'exception de ces seules fables rhétoriques, ni le rituel du prêtre, ni celui du diacre, ni d'aucun autre ordre clérical, ainsi reviennent-ils et dérivent-ils vers des fables encore plus étoffées de leurs géniteurs, c'est-à-dire vers les Latins [...]. En revanche, je recommanderais aux fondateurs de l'établissement orthodoxe [Благочестие¹³⁸] de L'viv : premièrement, d'y instituer un service religieux, la prière et l'orthodoxie, et de les apprendre aux enfants, puis après avoir affermi leur conscience religieuse par les dogmes orthodoxes, ne pas leur interdire d'aborder les

¹³⁶ D'ailleurs plusieurs membres de la confrérie de Vilnius ne figurent sur le registre que par leur nom, sans autre indication géographique ou professionnelle. Rien ne permet donc de savoir s'ils habitaient dans la capitale ou dans une autre ville du territoire lituanien, ce qui aurait rendu complexe la scolarisation de leurs enfants dans l'école de la confrérie.

¹³⁷ *AVAK*, t. 9, n° 54, p. 149-153.

¹³⁸ Le sens premier de « Благочестивый » correspond à « pieux », mais il constitue également la transposition ruthène du mot grec « eusebeia » (εὐσέβεια) intimement lié dans la tradition orientale, et en particulier byzantine, au terme « orthodoxie » (ορθοδοξία). En 1633, le métropolite uniato Józef Rutski écrivait ainsi dans une lettre destinée à la curie : « dixit se esse orthodoxum (Ruteni dicunt Blahociestiuii, quod sibi appropriant schismatici) » (*MUH*, t. 9-10, n° 41, p. 43-44).

sophistications extérieures, pour leur instruction [...]. Je ne m'exprime pas pour déshonorer les étudiants mais j'affirme qu'ils ne doivent pas s'éloigner de l'orthodoxie, et il est bien connu que plusieurs en ont souffert. Pour moi suffit un Christ simple et sans sophistication, il contient tous les trésors de la sagesse et de l'entendement. [...] Et je ne dénonce pas la maîtrise des savoirs, mais le fait que nos nouveaux philosophes ruthènes d'aujourd'hui n'arrivent à faire aucune lecture dans l'église, ni de ces mêmes psautiers, ni du livre d'heures. En effet, il s'avère que même si quelqu'un y arrive un peu, dès qu'il arrive à quelque vers des fables aristotéliennes, il prend honte à lire le psautier et ne fait aucun cas d'un canon ecclésiastique, qu'il considère vil et primitif. De même, je ne vois pas d'autres que ceux éduqués dans le savoir simple de notre orthodoxie endosser le sacrifice ecclésiastique [подвиг церковный] et officier, alors que les élèves des fables latines, appelés prédicateurs, ne veulent pas œuvrer dans les églises, mais ne font que composer et jouer des comédies. Faut-il s'en étonner ! J'utiliserai cette parabole. Quand quelqu'un vient d'acquérir les rudiments des arts libéraux, il devient pareil à un cheval, retenu jusque-là dans l'étable à l'aide d'abots. Celui-ci, après l'attente du temps printanier, quand il aura senti l'herbe et sera libéré, ne se laissera pas rattraper dans ses ébats, gambades et frénésies, nés de son pouvoir débridé. De même, quand quelqu'un sera libéré de l'orthodoxie des dogmes au profit des subtilités et des sophistications latines, il ne se laissera plus rattraper, appréhender et ramener vers l'orthodoxie¹³⁹.

Les propos de Wyszeński visaient ainsi non seulement l'influence latine qui, selon l'auteur, avait perverti les enseignants orthodoxes, mais définissaient également la formation attendue d'un clerc ruthène. Pour lui, l'essentiel reposait sur une instruction pratique, destinée à transmettre les prières, les gestes et les principaux dogmes, nécessaires à l'administration du culte. En d'autres termes, le moine formulait ici explicitement le caractère superflu des connaissances savantes pour les pasteurs ruthènes. Il ajoutait même que l'enseignement latin n'était qu'un artifice rhétorique, qui loin de servir à la charge exercée par les desservants les éloignait, au contraire, de leurs fonctions liturgiques et même de l'orthodoxie. La critique elle-même ne paraît pas originale, dans sa confrontation directe entre la tradition orientale et l'image d'un Occident, qui aurait préféré la logomachie des théologiens à la foi profonde des fidèles. Toutefois, son conservatisme pouvait détonner à l'époque par l'amalgame fait dans la lettre entre l'héritage scolastique et la vision humaniste qui condamnait justement le premier pour sa technicité excessive, privée de toute

¹³⁹ И. П. Еремин (éd.), *Иван Вишенский. Сочинения*, Moscou/Leningrad, Академия Наук СССР, 1955, p. 162-164.

application pratique. Wyszeński dénonçait donc comme artificiel un mouvement dont le programme avait précisément voulu remettre l'accent sur la théologie pastorale et le retour des maîtres vers la *cura animarum*. Cette lecture, replacée dans le bouillonnement religieux de la Pologne-Lituanie de la fin du XVI^e siècle, devint ainsi difficilement audible à l'époque et relégua son auteur à une place marginale, y compris parmi ses coreligionnaires.

3) Les voies du renouveau spirituel

D'autre part, la vision binaire du moine orthodoxe, qui opposait la latinisation à l'éducation « simple » du clergé ruthène, ne rendait compte que de certains contrastes institutionnels entre les deux modèles. Elle ne peut donc pas suffire à embrasser l'ensemble des évolutions culturelles des milieux ecclésiastiques de l'époque. Un des aspects les plus originaux et les plus intéressants provient ici du corpus formé par les Évangiles commentés [ЕВАНГЕЛІА ОУЧИТЕЛНІЕ], qui demeure encore incomplètement étudié. Ce genre, à la croisée des homéliaires et des postilles protestants, apporte en effet un témoignage unique sur la prédication ruthène de la seconde moitié du XVI^e siècle. Pendant longtemps cette littérature abondante, avec près d'une centaine d'ouvrages conservés, fut abordée presque exclusivement sous son aspect littéraire et philologique, comme le reflet de la langue vivante de l'époque¹⁴⁰. Plus récemment, Mikhaïl Dmitriev fut parmi les premiers à replacer ces œuvres dans leur contexte historique et, notamment, dans les évolutions religieuses de la métropole kiévienne¹⁴¹. L'apport de son travail est de poser directement le problème de la culture pastorale du clergé paroissial et du rapport de celui-ci aux fidèles. En particulier, son étude affirme que, contrairement à une vision historiographique sclérosée, l'Église ruthène ne fut pas une institution inerte et tenta de s'adapter aux tendances de la spiritualité laïque de la seconde moitié du XVI^e siècle. Toutefois, si ce regard stimulant place bien l'historien « au seuil d'une vision complètement nouvelle de la situation de l'Église orthodoxe dans la République polono-lituanienne », il amène d'autres questions qui méritent un examen plus minutieux.

¹⁴⁰ Parmi les principaux articles citons : В. Н. Перетц, « К вопросу об "Учительных Евангелиях" XVI-XVII вв. » dans *Исследования и материалы по старинной украинской литературе XVI-XVII веков. Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР*, В. Н. Перетц (éd.), Leningrad, АН СССР, 1926, p. 5-14 ; J. Janów, « Problem klasyfikacji ewangeliiarzy "uczytelnych" (kaznodziejskich). Część I. Grupa środkowa-podolska », *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*, 48/8 (1947), p. 296-306.

¹⁴¹ Voir М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 57-88. L'auteur y donne également un aperçu détaillé de la bibliographie consacrée à cette question.

La première d'entre elles renvoie à la typologie particulière de cette source. Sur ce point, les recherches de Halyna Čuba permirent de préciser la chronologie et de compléter l'analyse des différentes rédactions, entamée par Jan Janów¹⁴². La diffusion de ces ouvrages commença ainsi dans la métropole kiévienne vers 1560, pour se développer massivement dans les deux décennies suivantes. Cette remarque confirme donc que les années 1550 marquèrent bien le début d'une évolution qui s'accéléra progressivement, avant d'aboutir aux tensions internes entre les différentes institutions ruthènes dans les années 1590. Dès cette époque, coexistèrent deux grands types d'Évangiles commentés qui, derrière la même appellation, offraient un contenu bien différent¹⁴³. L'un d'entre eux correspondait à l'édition de la traduction slavonne des Évangiles commentés, attribués au patriarche Calliste I^{er} de Constantinople, et constituait une référence classique de la prédication orthodoxe de cette période¹⁴⁴. Le livre déjà connu dans sa forme manuscrite fut imprimé en 1569 à Zabłudów, sur les presses d'Ivan Fedorov, puis réédité à Vilnius en 1580 et 1595¹⁴⁵. L'autre modèle renvoyait à un ensemble plus diversifié de textes en ruthène, avec une influence plus ou moins prononcée d'ouvrages protestants et, en particulier, de la *Postille* de Mikołaj Rej, dont la première édition parut en 1557¹⁴⁶. Ce second groupe (appelé dans l'historiographie « Évangiles commentés de nouveau type ») présente en réalité un ensemble disparate, composé à la fois d'œuvres aux accents proches des doctrines protestantes et de celles qui s'attaquent aux « nouveaux chrétiens » et aux « hérésies » semées par les « faux prophètes », au nom de la défense des traditions orthodoxes¹⁴⁷.

Les deux corpus correspondaient donc à deux démarches différentes et, dans une certaine mesure, à deux objectifs distincts. En effet, la publication du texte slavon « de Calliste » cherchait à répondre par l'argument d'autorité à la diffusion des nouvelles doctrines hérétiques. L'introduction de l'édition de 1569 annonçait que l'ouvrage se destinait à tous

¹⁴² Г. В. Чуба, Лінгво-текстологічний аналіз Учительних Євангелій другої половини XVI-XVII ст., résumé de la thèse de doctorat soutenue à l'université nationale de L'viv en 1998. Voir également les textes publiés dans le recueil : В. Зема, С. Зінченко, В. Фрис (éd.), *Metropolis Kijoviensis : каталог і тексти петербурзьких зібрань*, Kiev, Інститут Історії України, 2010.

¹⁴³ M. Kuczyńska, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej : ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna : (Cyryl Stawrowiecki Ewangelia pouczająca, Rachmanów 1619, Joannicjusz Galatowski Klucz rozumienia, Kijów 1659)*, Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2004, p. 29-30.

¹⁴⁴ S. Senyk, « Preaching in the Ruthenian Orthodox Church before 1800 », *OCP*, 74 (2008), p. 286-287.

¹⁴⁵ Z. Jaroszewicz-Pierśławcew, *Druki cyryliczne z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, 2003, p. 42-43, 74, 82. Le choix de garder la version slavonne du texte est abordée dans : A. Mironowicz, « Ewangelizacja „prostą mową” w XVI wieku » dans *Latopisy Akademii Supraskiej*, vol. 3 : *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś*, U. Pawluczuk (éd.), Białystok, Fundacja « Oikonomos », 2012, p. 9-18.

¹⁴⁶ J. Janów, « Tłumaczenia ruskie s "Postylli" M. Reja w ewangeliarzach kaznodziejskich XVI i XVII w. », *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*, 34/8 (1929), p. 2-10.

¹⁴⁷ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 69-70.

« dans l'actuelle révolte de ce monde, puisque de nombreuses personnes chrétiennes, ébranlées par les nouveaux enseignements divergents de la foi, adoptèrent des opinions furieuses et se détournèrent de l'accord universel entre les fidèles¹⁴⁸ ». Les compilations ruthènes tentaient, en revanche, d'exprimer une religion vivante et de développer une littérature pratique pour la prédication, grâce à l'usage de la langue vernaculaire¹⁴⁹. Dans ce courant, les auteurs qui s'en prenaient directement aux dogmes et aux institutions ecclésiastiques relevaient de l'exception¹⁵⁰. Néanmoins, la plupart des Évangiles de nouveau type manifestent une approche plus intériorisée de la religion, avec une piété qui rejette les expressions superficielles de la foi et la pratique formaliste des rites¹⁵¹. Étudiés dans le détail, certains de ces propos rappellent d'ailleurs les positions des courants évangéliques latins des années 1520¹⁵². Il ne s'agissait que rarement d'une dispute frontale, à travers une réfutation concrète des doctrines considérées comme déviantes, et bien plus souvent de la redéfinition d'une religion orthodoxe remodelée, derrière une condamnation générale des « hérésies »¹⁵³. Pour cette raison, la littérature homilétique ruthène de la seconde moitié du XVI^e siècle ne peut se lire uniquement comme la conséquence d'une « contre-réforme » orthodoxe ou d'une transposition à peine voilée des enseignements protestants. Elle révèle en réalité un éventail typologique complexe, où des processus réformateurs, internes aux communautés slaves orthodoxes, occupent une place largement sous-estimée.

Caractériser les tendances principales de ces courants ne suffit pas à évaluer leur lien avec les représentants de l'Église ruthène de cette période. L'une des difficultés consiste ici à définir les auteurs réels de ces ouvrages, à la fois du point de vue quantitatif et social, puisque

¹⁴⁸ Cité d'après M. В. Дмитриев, *Православие и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.*, Moscou, МГУ, 1990, p. 67.

¹⁴⁹ Г. Чуба, « Учителні Євангелія другої половини XVI-першої половини XVII ст. в історії українського проповідництва » dans *Язык, литература, культура, история України : матеріали міжнародової конференції наукової пошівченої десятиріччю краківської україністики університетської*, W. Mokry (éd.), Cracovie, Wydawnictwo "Szwajpolt Fiol", 2003, p. 61-76. Voir également : S. Temčinas, « Bažnytinės knygos...stačiatikių tradicija », p. 139-143.

¹⁵⁰ L'un des exemples de cette tendance sont les *Commentaires sur les Évangiles* de Njahovo (Dobryans'ke) composés au milieu du XVI^e siècle. Voir la dernière étude détaillée du texte dans Л. Дэже, *Українська лексика середини XVI века. Няговские поучения (словарь и анализ)*, Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyet, 1985.

¹⁵¹ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 64-65.

¹⁵² Si les auteurs ruthènes insistaient moins sur la lecture directe des Évangiles par les fidèles, ils insérèrent toutefois dans leurs ouvrages plusieurs extraits de textes évangéliques qui se rapportaient aux différents thèmes abordés. Les Évangiles « de Calliste », assez variés dans leur contenu, se limitaient au contraire aux seules homélies. Г. Чуба, « Текстологічне дослідження українських учительних Євангелій другої половини XVI-початку XVII ст.: перемишльський тип », *Вісник Львівського університету. Книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології*, 2 (2007), p. 9-10.

¹⁵³ Mikhaïl Dmitriev fait notamment remarquer que les « hérétiques » dénoncés dans les Évangiles commentés orthodoxes sont généralement des personnages anonymes ou y sont désignés comme « luthériens » alors que sur les territoires à majorité ruthène, les principaux mouvements réformés étaient représentés par les calvinistes et les courants antitrinitaires.

les Évangiles commentés étaient souvent des œuvres anonymes. Aucune étude n'aborde ce point de manière rigoureuse et détaillée, mais les travaux actuels s'accordent généralement sur l'attribution de la plus grande partie de cette littérature au clergé séculier de rite grec¹⁵⁴. Les rares indications présentes sur les premiers folios de certains Évangiles font en effet référence à des prêtres de rite oriental, avec parfois la mention de leur origine géographique¹⁵⁵. Cette dernière dévoile alors une donnée très importante : malgré leur diversité, les premières compilations des Évangiles kiéviens émergèrent presque exclusivement dans les zones méridionales de contact entre l'orthodoxie et le monde latin (dans la partie occidentale de la voïvodie de Ruthénie et, dans une moindre mesure, en Podolie)¹⁵⁶. Remarquons d'ailleurs que c'est là précisément que la langue ruthène écrite ne possédait plus de statut officiel – étant remplacée par le latin dans la pratique administrative – et était réservée à la littérature ecclésiastique ou à l'usage privé des individus. Dans ces régions, le rapport plus étroit des élites lettrées orthodoxes à la culture latine aurait donc non seulement facilité la circulation des « nouveautés » religieuses mais aurait également stimulé une production écrite plus abondante.

L'inégale répartition des centres de production de la littérature pastorale, représentée par les Évangiles commentés des années 1560-1580, démontre là encore que leur apparition reflétait davantage un phénomène culturel et non confessionnel. Sans cela, il serait complexe d'expliquer le « retard » lituanien par rapport aux territoires de la Couronne, alors que dans la seconde moitié du XVI^e siècle le calvinisme exerça une influence massive dans la grande-principauté. De même, celle-ci fut la première à accueillir les divers dissidents religieux, expulsés de Moscovie dans les années 1550¹⁵⁷. Les initiatives réformatrices d'une partie du clergé ruthène semblent donc avoir suivi un cheminement qui ne peut être considéré de

¹⁵⁴ M. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 63. Г. Чуба, « Текстологічне дослідження... », p. 8-9.

¹⁵⁵ Tel est le cas de l'Évangile commenté du « prêtre Andrzej de Jarosław », étudié dans J. Janów, « Przyczynek do źródeł ewangeliarza popa Andrzeja z Jarosławia (przekład ruski Pasji z "Postylli" M. Reja », *Prace filologiczne*, 15/2 (1931), p. 119-163. Selon Edward L. Keenan, ce personnage serait l'auteur probable de certains travaux attribués au prince Andrej Kurbskij. Voir également les remarques de Г. Чуба, « Текстологічне дослідження... », p. 8.

¹⁵⁶ M. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 58-60 ; H. Czuba, « Geografia rozprzestrzenienia się ukraińskich rękopiśmiennych ewangelarzy kaznodziejskich » dans *Kultura książki ziem wschodniego i południowego pogranicza Polski (XVI-XX wiek). Paralele i różnice*, J. Gwioździk, E. Różycki (éd.), Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, p. 283-292. Sans établir de liens directs entre les deux phénomènes, il faut rappeler que les diocèses ruthènes de Przemyśl et de L'viv, correspondants à ce territoire furent les seuls à rejeter l'Union en 1596.

¹⁵⁷ Voir M. V. Dmitriev, *Les dissidents russes. Feodosij Kosoj*, Baden-Baden/Bouxwiller, V. Koerner, 1998 ; *Id.*, *Les dissidents russes II. Matvej Baškin, le starec Artemij*, Baden-Baden/Bouxwiller, V. Koerner, 1999. Arrivés tout d'abord à Vicebsk, certains des représentants de ces courants, et peut-être Feodosij lui-même, apparurent à Vilnius en 1557, où ils furent accueillis de manière très hostile par la communauté orthodoxe de la ville. Les dernières mentions documentaires indiquent que Feodosij le Louche trouva refuge en Volhynie, sous la protection de la famille Czaplicz-Szpanowski (M. В. Дмитриев, *Православие и реформация...*, p. 56-57, 108).

manière univoque. Contrairement aux conclusions de Mikhail Dmitriev, l'évolution de la culture pastorale des curés n'était pas au départ une réponse symétrique aux défis lancés par les protestants ou les réformateurs moscovites, dont certains se rapprochaient d'ailleurs des antitrinitaires sociniens¹⁵⁸. En effet, ni l'implantation géographique de ces mouvements ni une comparaison fine des chronologies ne permet de tracer ici un lien direct.

D'autre part, les affirmations de Jan Janów sur le manque d'instruction des auteurs des Évangiles commentés pour expliquer l'insertion de passages empruntés au protestant Mikołaj Rej semblent à leur tour peu convaincantes¹⁵⁹. Au contraire, l'apparition de nouveaux ouvrages religieux, destinés à l'usage des curés et adaptés à un auditoire large, avec leur langage simple, témoignent de l'émergence d'un groupe de « prédicateurs » à l'intérieur des cadres traditionnels du clergé ruthène¹⁶⁰. Ces hommes étaient généralement des clercs urbains, dotés eux-mêmes de charges d'âmes, qui sous l'inspiration de leur propre pratique souhaitaient créer des recueils de sermons pour servir « de consolation et de conseil » [на потѣшенье и порадоу] aux autres desservants¹⁶¹. Grâce à l'audience acquise auprès des associations laïques ruthènes, certains d'entre eux purent se spécialiser progressivement dans la prédication¹⁶². Au départ, la hiérarchie épiscopale elle-même tenta d'encadrer et de favoriser leur activité. En 1588, l'évêque ruthène de Volodymyr Teodozjusz créa en effet une

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵⁹ J. Janów, « Przyczynek do źródeł... », p. 160. Mikhail Dmitriev conteste également cette lecture : М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 65. Il est courant de citer ici l'anecdote rapportée par Kasian Sakowicz, et sans cesse répétée par la suite, au sujet d'un prêtre orthodoxe de L'viv qui parlait de « saint Rej » à ses fidèles. Vingt ans plus tôt, Antoni Sielawa notait déjà dans son *Antelenchus* (1622) que des prêtres n'hésitaient pas à utiliser d'anciens ouvrages sociniens pour leur prêches : « Szymon Budny et Laurenty Krzyżkowski, par leurs imprimés en ruthène, répandirent leur poison arien parmi les prêtres [qui] le prirent pour remède au point qu'encore maintenant nous avons des difficultés à leur enlever ces livres des mains. Ils prétendent ainsi, que ce sont de vieux livres ecclésiastiques, et par conséquent bons, composés à partir des Saintes Écritures. De même, ils refusent de s'en défaire, même par la force, ou les échangent, prenant un autre livre à la place » (*AJuZR*, P. 1, t. 8, p. 717). Toutefois, ces remarques, qui constituent avant tout des figures de controverse, renvoient aux lecteurs et non pas aux auteurs des Évangiles commentés ruthènes. Surtout, elles témoignent en réalité bien moins de l'incompétence des clercs que de leurs tentatives de répondre aux nouveaux défis posés par leurs ouailles, avec les moyens à leur disposition, empruntés aux protestants comme aux catholiques latins.

¹⁶⁰ Les besoins pratiques de la prédication amenèrent d'ailleurs à traduire en langue vernaculaire le texte slavon de l'Évangile « de Calliste ». La première version, préparée par Melecjusz Smotricki, fut publiée en 1616 à Vieivis : F. J. Thomson, « Meletius Smotritsky... », p. 64-65. Une nouvelle traduction fut réalisée sous la direction de Piotr Mohyla et imprimée à Kiev en 1637 (D. A. Frick, « Petro Mohyla's Revised Version of Meletij Smotryč'kyj's Ruthenian Homiliary Gospel » dans *American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists : Linguistics*, Columbus, Slavica, 1988, p. 107-117).

¹⁶¹ Г. Чуба, « Текстологічне дослідження... », p. 9.

¹⁶² Vers 1585, le prêtre Andrzej de Jarosław travaillait déjà à L'viv, où il prépara une nouvelle version de son Évangile commenté (М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 70). Certains auteurs estiment, en outre, que les Évangiles commentés, en ruthène, étaient achetés et lus directement par les laïcs, servant ainsi à diffuser la nouvelle spiritualité réformée dans les maisons mêmes des lettrés : М. Б. Боянівська, « Книгописання », *IUK*, t. 2, p. 595.

fondation auprès de l'église cathédrale pour financer deux prédicateurs permanents¹⁶³. En 1591, le métropolite Michał Rahoza accorda aux professeurs de l'école de L'viv, Cyryl (Trankwilion-Stawrowecki) et Stefan (Zizania), le droit « de prêcher et d'annoncer la parole divine » dans les églises de la ville¹⁶⁴. Le second personnage incarne d'ailleurs parfaitement les ambiguïtés de cette nouvelle élite cléricale. Il se distingue en effet par son activité foisonnante – avec la préparation d'un catéchisme en polonais, connu sous le titre *Explication du symbole de Nicée-Constantinople* (1595), d'une traduction vernaculaire des *Sermons de saint Cyrille* (1596) et d'une *Confession de foi orthodoxe* (1596) – mais aussi par son rapprochement avec les idées calvinistes, au service de ses positions ouvertement anticatholiques, qui aboutirent à un conflit avec le métropolite et à son excommunication après l'Union¹⁶⁵. Son départ à Vilnius vers 1593 et son installation comme prédicateur de l'église monastique de la Sainte-Trinité, sur l'appel de l'archimandrite Józef, en font également l'archétype de la circulation de ces réformateurs méridionaux dans les grands centres orthodoxes de la République. Un tel parcours illustre ainsi à quel point la voïvodie de Ruthénie, et la cité de L'viv en particulier, purent jouer un rôle moteur dans la diffusion de la nouvelle spiritualité. Toutefois, à combien s'élève le nombre de ceux qui s'engagèrent sur la voie tracée à l'époque par ces grandes figures ? Malheureusement, si la documentation apporte quelques informations sur les auteurs des homéliaires, il n'existe pratiquement aucune donnée sur les prêtres anonymes qui prêchèrent ces paroles devant leurs ouailles. Que dire alors de l'impact de cette piété nouvelle sur les pratiques et la culture paroissiales ?

Incontestablement, la présence des clercs-prédicateurs dans les cités importantes où leur activité est bien attestée, ne passa pas inaperçue. En effet, en octobre 1592, les prêtres de la confrérie orthodoxe de Vilnius, récemment arrivés de L'viv, commencèrent à introduire de « nouvelles choses ou cérémonies » [новые sprawy або церемонии] dans les rites du

¹⁶³ Л. А. Кириллова, « Православная проповедь в киевской митрополии второй половины XVI века » dans *Проблемы истории российской цивилизации*, И. Р. Плева (éd.), Saratov, « Научная книга », 2007, p. 10. (source : *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 55, p. 237).

¹⁶⁴ *AJR*, t. 4, n° 27, p. 37.

¹⁶⁵ М. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция (конца XVI-XVIII вв.) : становление, эволюция и проблема заимствований*, Moscou, Канон+, 2007, p. 229-251 ; К. В. Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, p. 377-381 ; М. В. Дмитриев, *Православие и реформация...*, p. 26. L'édition originale de ce catéchisme ne fut pas conservée mais son contenu ressort de deux petits traités polémiques dirigés contre son auteur : *Kąkol który rozsiewa Stephanek Zizania w Cerkwiach Ruskich w Wilnie* [La nielle que Stefan Zizania répand dans les églises ruthènes à Vilnius] (1595) et *Plewy Stefanka Zyżaniey heretyka, z Cerkwie Ruskiej wyklęte* [L'ivraie de l'hérétique Stefan Zizania excommunié de l'Église ruthène] (1596) de Feliks Żebrowski. Pour ses *Sermons*, le prédicateur aurait puisé plusieurs passages dans l'ouvrage du calviniste hollandais Sibrandus Lubbertus *De papa Romano* (1594), pour assimiler le pape à l'Antéchrist. Voir К. Студинський, *Пересторога : руський пам'ятник початку XVII. віка. Історично-літературна студія*, L'viv, 1895, p. 161-166.

mariage et du baptême, à la « surprise » [ПОДВЛЕНЬЕ] des fidèles¹⁶⁶. Ailleurs, les changements restent plus imperceptibles mais fournissent néanmoins quelques indices. Ainsi, est-il possible de se tourner vers les rares mentions des bibliothèques, qui furent conservées dans les inventaires des églises ou dans le texte même des testaments des curés. La bibliothèque de l'église de la Dormition de L'viv – sanctuaire de la confrérie orthodoxe – sert ici de référence avec au moins quatre Évangiles commentés, inscrits sur un inventaire de 1579¹⁶⁷. En 1593, trois ouvrages de ce type apparaissent également sur l'inventaire du monastère des Grottes à Kiev¹⁶⁸. Ce prisme permet alors de faire ressortir les contrastes propres aux territoires lituaniens.

L'étude des bibliothèques paroissiales de la grande-principauté indique en effet que la pratique s'y limitait généralement aux prescriptions des *typikons* byzantins, qui imposaient aux prêtres de posséder au moins les livres nécessaires à la liturgie. En effet, en 1522, Maciej – le curé déjà bien connu de la paroisse Saint-Georges de Vilnius – laissait seize volumes, parmi lesquels se trouvaient les Évangiles, un eucologe, les Règles des saints Pères et un nomocanon¹⁶⁹. L'un de ces Évangiles appelé « *толковое* » pouvait correspondre à la version manuscrite de l'ouvrage attribué à Calliste. À l'exception de cette mention contestable, seuls deux « petits livres », l'un composé par « le diacre Ignacy » et l'autre légué par « l'ecclésiarque Malachiasz », laissaient supposer la présence d'une littérature qui ressortait du stricte cadre liturgique ou canonique. Dans les paroisses rurales, les bibliothèques étaient encore moins variées. D'après l'inventaire du domaine de Ros'¹⁷⁰, rédigé en 1571, les dix

¹⁶⁶ OAM, t. 1, n° 144, p. 65-66 ; AZR, t. 4, n° 41, p. 59-61. Il s'agissait des prêtres Teodor de Hlynjany et Szymon de Halyč, ainsi que du diacre Gerazym. Ils avaient notamment interdit à un fidèle et à sa fiancée de jeûner et de se préparer à recevoir la communion avant leur union. Remarquons ici que certains eucologes grecs du XVI^e siècle commencèrent également à exclure l'eucharistie du rite du mariage. La suppression devint générale dans les éditions du siècle suivant. Ce parallélisme conforte donc l'hypothèse de l'influence du clergé hellénique sur la confrérie de L'viv et, plus généralement, sur les communautés orthodoxes installées dans les régions méridionales de la République. La même transformation toucha également les communautés moscovites, à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle (M. С. Желтов, « Венчание брака », PE, t. 7, p. 663-664). Les évolutions liturgiques nées dans l'Église ruthène de cette période restent très peu étudiées et donc mal connues. La seule tentative d'analyser en détail ces « nouveautés » fut tentée par Lubov' Levšun : Л. В. Левшун, « ...Православие с еретычеством мешают...: к вопросу об обрядовых, канонических и догматических нестроениях в "Руской Церкви" Великого княжества Литовского на кануне Брестской церковной унии », Вестник Тверского государственного университета. Серия История, 34 (2008) p. 30-45. Toutefois, un contresens dans la lecture du texte de 1592 (« *заказали* » compris comme « ordonner » et non « interdire ») conduit l'auteur à faire des interprétations inversées, altérées par ailleurs par une démarche volontairement polémique et des comparaisons peu pertinentes avec les normes liturgiques actuelles, généralement héritières de réformes menées dans les années 1650, par le patriarche de Moscou Nikon.

¹⁶⁷ D. Zubrycki, *Historyczne badania o drukarniach rusko-słowiańskich w Galicyi*, L'viv, Instytut Stauropigiański, 1836, p. 60. Les inventaires plus tardifs montrent toutefois que la confrérie utilisait également les Évangiles « de Calliste », imprimés à Zabłudów. *Ibid.*, p. 64.

¹⁶⁸ AJuZR, P. 1, t. 1, n° 91, p. 384.

¹⁶⁹ AS, t. 6, n° 5, p. 12-13.

¹⁷⁰ Situé dans la voïvodie de Navahrudak, à quelques kilomètres de la frontière du district de Harodnja.

volumes entreposés dans l'église locale Saint-Élie étaient ainsi exclusivement des « outils » pour la messe (des Évangiles, un *typikon*, deux triodes, un hexapsalme, un octoèque, un petit eucologe et deux psautiers)¹⁷¹. Le corpus évolua très lentement entre le XVI^e et le XVIII^e siècles¹⁷². En 1639, l'église ruthène de Haradok (un bourg de la voïvodie de Minsk) ne possédait que sept ouvrages, avec un contenu identique aux cas précédents (deux Évangiles, un eucologe, un propre des Saints, un lectionnaire et deux triodes)¹⁷³. Toutefois, il faut prendre garde à ne pas détacher ces observations de leur contexte. Malgré le caractère médiocre de ces collections paroissiales face à la diffusion des imprimés en caractères latins, les curés disposaient généralement des références nécessaires pour s'acquitter normalement de leurs tâches cultuelles¹⁷⁴. D'ailleurs, les conditions n'étaient guère différentes dans beaucoup de paroisses latines de la même époque et il serait erroné d'exagérer ici un prétendu contraste matériel¹⁷⁵.

En revanche, la place de la littérature homilétique resta souvent marginale dans les paroisses lituaniennes de rite oriental. Vers 1680-1682, dans les 316¹⁷⁶ lieux de culte visités sur ordre du métropolite uniате, ses représentants ne purent trouver que 763 ouvrages avec seulement douze Évangiles commentés et deux postilles en polonais¹⁷⁷. Parmi eux, trois Évangiles étaient mentionnés comme « imprimés » ce qui indiquait qu'il s'agissait vraisemblablement d'une édition de l'ouvrage traditionnel « de Calliste » dans sa version slavonne ou ruthène. Tout porte à croire que la majorité des autres Évangiles commentés manuscrits renvoyait à ce même ouvrage. En somme, la nouvelle pastorale née dans le

¹⁷¹ AS, t. 1, n° 46, p. 146.

¹⁷² . Encore en 1784, on recensait ainsi 5,4 livres religieux par paroisse dans le doyenné uniате de Lida (LVIA, F. 634, inv. 1, n° 53). De même, sur la totalité des seize doyennés étudiés par Dzjanis Lisejčykaw, pour les années 1754-1798, la moyenne paroissiale atteignait 8,4 ouvrages. Voir Д. В. Лісейчыкаў, *Штодзённае жыццё...*, p. 89. En définitive, le XVIII^e siècle fut moins marqué par le développement des bibliothèques paroissiales que par l'apparition, dans les églises uniates, d'ouvrages rédigés en latin et en polonais.

¹⁷³ LVIA, F. 610, inv. 3, n° 352, f. 1r-1v.

¹⁷⁴ L'épiscopat lui-même inspirait d'ailleurs cette spécialisation. En effet, parmi les divers ouvrages en caractères cyrilliques, imprimés dans la période pré-unioniste, les métropolites de Kiev n'accordèrent explicitement leur « bénédiction » qu'à l'édition du premier eucologe « local » (1583) et à celle d'un épistolier (1591), publiées à Vilnius, sur les presses des Mamonicz. Voir И. Каратаев, *Описание славянорусских книг, напечатанных кирилловскими буквами*, t. 1, Saint-Petersbourg, Имп. Академия Наук, 1883, p. 221-222, 246-247 ; Л. Тимошенко, « "Жаль намъ души и сумнѣнья вашей милости" (київський митрополит Онисифор Дівочка перед викликами часу) », DKZ, 10 (2006), p. 152-153.

¹⁷⁵ Dans sa célèbre synthèse, Jean Delumeau rappelle en effet que les inventaires après décès des curés catholiques du début du XVII^e siècle ne mentionnent généralement qu'un nombre restreint d'ouvrages : J. Delumeau, M. Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 2010, p. 360. De même, dans le diocèse de Rodez, la moyenne la plus élevée de la période, obtenue vers 1524, se situait à 5,9 ouvrages par paroisse, dominés par des livres liturgiques : N. Lemaitre, *Le Rouergue flamboyant : clergé et paroisses du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Éditions du Cerf, 1988, p. 142-146 ; *Id.*, « Le traitement des objets dans les visites pastorales des XV^e et XVI^e siècles », *Mémoire Vive*, 3 (Juin 1990), p. 2-12.

¹⁷⁶ L'éditeur des visites (Dzjanis Lisejčykaw) distingue ainsi 212 « églises » et 104 « chapelles » mais, pour des raisons déjà expliquées dans le chapitre II, il paraît difficile d'adopter une classification aussi stricte.

¹⁷⁷ Д. В. Лісейчыкаў (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў...*, p. 250.

bouillonnement religieux du milieu du XVI^e siècle avait pénétré de manière très superficielle le clergé oriental des petites paroisses lituaniennes¹⁷⁸. Il convient donc de nuancer l'hypothèse catégorique de Jan Janow et de Mikhail Dmitriev, qui voient dans les Évangiles commentés « le genre le plus populaire pour les lectures pieuses et la prédication dans les territoires ukrainiens et biélorusses à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles¹⁷⁹ ». Contrairement aux communautés ruthènes méridionales, qui avaient intégré le royaume de Pologne depuis le XIV^e siècle, celles de la grande-principauté demeuraient plus « conservatrices », malgré l'effervescence de certains pôles culturels importants, comme Vilnius, Sluck, Polack ou Vicebsk. Elles étaient tout aussi conscientes de vivre une période de changement et voulaient occuper une place de choix dans le renouveau, mais à condition qu'il réponde aux canons traditionnels de leur Église¹⁸⁰.

Scruter l'intérieur des demeures cléricales et des sanctuaires, là où le prêtre incarnait par son statut même l'autorité de l'Église devant les fidèles, fait ressortir les antagonismes qui naissaient de cette rencontre dans les années précédant la promulgation de l'Union. Dans le même temps, la démarche conduit à reconsidérer le paradigme d'une régression générale de la hiérarchie ecclésiastique comme explication aux bouleversements de la communauté ruthène de cette période¹⁸¹. Parler de l'état accablant d'un clergé indigent et ignorant, comme le faisaient les ouvrages de controverse des contemporains et comme le fit souvent l'historiographie classique, devient alors un raccourci inadéquat, mis à mal par l'examen scrupuleux de la documentation. À l'image du mythe de la déroute disciplinaire du clergé catholique prétridentin, désormais largement nuancée, l'analyse de la période « pré-unioniste » dans l'histoire de l'Église kiévienne ne peut se faire à travers le seul couple conceptuel du déclin et du renouveau.

La mise en avant des disparités entre les desservants de rite oriental et latin n'offre pas ici une piste pleinement pertinente. Tout d'abord, elle oublie que le clergé latin, notamment

¹⁷⁸ Dans son traité polémique, Paul Oderborn peignait ainsi la place de la prédication dans les églises orthodoxes : « mox rituales libros [sacerdos] promit et aliquam fabellam de S. Nicolao recitat quem illi tamquam Deum tutelarem colunt Euangelii lectionem unam nunquam hic audiui » (A. de Starczewski (éd.), *op. cit.*, p. 38).

¹⁷⁹ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 63.

¹⁸⁰ En 1571, le rédacteur laïc de l'inventaire du domaine de Vol'na (district de Navahrudak) décrivait l'absence d'Évangiles commentés dans l'église locale de la Nativité comme un obstacle aux fonctions pastorales du curé et témoignait ainsi des nouvelles attentes des laïcs face au clergé : « il n'y a pas d'Évangiles commentés qui devraient servir au prêtre à enseigner au peuple les dogmes [наука] et la volonté du Seigneur » (*AS*, t. 4, n° 68, p. 238).

¹⁸¹ La nécessité de nuancer cette vision a été soulignée dans Л. Тимошенко, « Криза церковного життя Київської православної митрополії наприкінці XVI ст. : інтерпретації істориків і свідчення джерел », *DKZ*, 11-12 (2008), p. 96-116.

campagnard, était encore loin à la fin du XVI^e siècle de l'idéal mythifié du bon prêtre des Lumières. Puis, elle ne prête aucune attention au caractère spécifique de la liturgie et de la piété orthodoxes, qui plaçaient les pasteurs face à des exigences particulières. En effet, les prêtres ruthènes ne disposaient pas des mêmes ressources que les curés latins mais, au XVI^e siècle, ils occupaient une position enviable, par son confort matériel et sa valeur symbolique, fréquemment convoitée par la petite noblesse terrienne. Il est vrai que l'instruction lacunaire de nombreux ecclésiastiques orthodoxes pouvait apparaître comme une tare explicite, au vu des modèles savants de l'époque. Pour autant, elle suffisait, du moins formellement, à s'acquitter du service divin, destiné aux fidèles, d'après les canons traditionnels. Rien ne laisse donc entrevoir que le recrutement social, l'instruction ou le comportement moral des desservants ruthènes connurent une nette régression au cours des XV^e-XVI^e siècles, même si le contrôle exercé par l'épiscopat put se faire plus distant et désordonné.

Le changement naquit surtout dans les attentes des fidèles à l'égard de leurs pasteurs. Le clergé kiévien fut davantage l'objet et beaucoup moins la cause d'une crise des consciences, qui embrassa alors toute la communauté « de religion grecque » de l'espace polono-lituanien. Celle-ci fut touchée dans son essence même, puisque les représentations de l'époque voyaient généralement dans le qualificatif « ruthène » une définition religieuse, construite sur une liturgie et un idiome particuliers. Le statut juridique et la pratique culturelle fusionnaient donc dans une mémoire communautaire originale, sanctionnée par l'institution ecclésiastique et acceptée commodément par l'administration séculière. Pourtant, dans le contexte d'effervescence de la Renaissance, les élites orthodoxes furent de plus en plus réticentes à s'inscrire par défaut dans une culture dénoncée comme non savante, cristallisée autour d'une langue liturgique déjà mal comprise et des rites religieux vus comme des services tarifés, accomplis mécaniquement par les desservants au savoir opaque et par là obsolète¹⁸². Faut-il s'étonner alors que les premiers réformateurs sortirent tout autant, voire surtout, des rangs du clergé ? Après les premières tentatives avortées de reprise en main disciplinaire, conduites par l'épiscopat, les prêtres se trouvèrent en effet en première ligne de cette dissonance qui retentissait de plus en plus fort autour des autels.

¹⁸² Ce « complexe » ressort parfaitement de l'extrait d'un Évangile commenté, rédigé vers le milieu du XVI^e siècle : « nombreux sont parmi nous ceux qui non seulement ne confessent pas leur foi mais encore quand ils se trouvent entre différentes personnes, c'est-à-dire des infidèles, vont encore renier leurs religion, disant : je ne suis pas ruthène ou de religion grecque [много соутъ таковыхъ з насъ которыхъ и не тоулко жебы малъ визнавати вероу свою, але кды будетъ межъ людьми разными, то естъ иновѣрными, теды еще будетъ прѣтися вѣры своен, мовячи : не естъемъ я роусинъ або вѣры грецькой] ». Cité dans П. В. Владимиров, « Обзор южно-русских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII ст. », *СІОН*, 4/2 (1890), p. 106.

Dans les villes de la Couronne, où la rencontre entre les traditions orientale et latine était quotidienne et dont les rues résonnaient de prêches des mendiants, et plus encore des réformés, leurs voix devenaient inaudibles. Certains clercs lettrés, qui avaient côtoyé les nouveaux modèles éducatifs latins, considérèrent alors que l'action pastorale manquait à son but si elle ne rendait pas directement accessible aux croyants la parole des Écritures. Les aspirations de ces prédicateurs kiéviens s'incarnèrent donc dans un nouveau type de littérature homilétique, qui annonçait ses objectifs dans son titre même : Évangiles commentés (ou, littéralement, « Évangiles pour l'éducation »). Ce programme n'indique-t-il pas que le renouveau ruthène de la seconde moitié du XVI^e siècle fut un enfant studieux de l'humanisme plus encore que l'héritier indiscipliné des Réformes protestantes ? Ne faut-il pas estimer aussi que la nouvelle pastorale, initiée par une partie des curés orthodoxes, aurait non seulement rejoint mais même favorisé le développement des confréries religieuses ?

Cependant, l'hétérogénéité du clergé et le poids du localisme, renforcé par la faiblesse de l'autorité administrative du métropolite et des évêques, limitèrent l'efficacité de telles initiatives. Tout d'abord, les porteurs de cette piété nouvelle exprimèrent des attitudes variées, sans craindre d'adopter parfois des positions hétérodoxes, et frôler l'accusation des autorités officielles. Ensuite, les hommes et les livres circulèrent avant tout dans les milieux des confréries urbaines, auprès d'un public souvent insatisfait par l'encadrement religieux traditionnel. Les prêtres paroissiaux furent touchés très inégalement par ces nouvelles expériences, en raison d'une éventuelle opposition formelle, des difficultés matérielles ou, plus simplement, de l'inertie dans leur pratique. Enfin, les réformateurs eux-mêmes n'hésitèrent pas à formuler des programmes divergents et parfois opposés, au point de semer le trouble parmi les fidèles. En effet, à côté d'un mouvement centré sur la prédication et l'éducation religieuse des laïcs, purent exister des courants plus érudits, représentés par des centres, comme l'académie d'Ostroh, ou des visions plus ascétiques et conservatrices, à l'image des écrits de Jan Wyszowski dénonçant la culture profane de son époque, au profit d'un savoir technicien et « sans sophistications ».

L'incapacité de l'Église à homogénéiser ses élans réformateurs fut la cause de son dépassement par les associations laïques qui surent récupérer les éléments les plus actifs du clergé. Par leur institutionnalisation, les confréries religieuses des grandes villes polono-lituanienues – celles de L'viv et de Vilnius en tête – purent offrir également des cadres plus cohérents aux diverses tendances de l'époque. Leurs écoles et églises devinrent ainsi des lieux de catéchisation et de pastorale, destinés aux fidèles et, dans le même temps, constituèrent des

foyers d'érudition dans la controverse entre les confessions¹⁸³. Bien entendu, par leur nature même, les confréries furent bien moins des foyers d'ascétisme mais cet éloignement de la tradition médiévale fut compensé par le soutien formel, obtenu des patriarches orientaux. Celui-ci, exprimé dans les années 1580 et réaffirmé par la suite à plusieurs reprises put désarmer une partie des contestations pour les réduire à une place marginale.

Les résultats obtenus par les confréries orthodoxes amenèrent toutefois une autre évolution qui changea les hésitations et la polyphonie réformatrice en conflit. Jusqu'aux dernières décennies du XVI^e siècle, les cadres officiels de l'Église orthodoxe kiévienne formaient la seule institution exclusivement ruthène, qui par son statut servait à tracer les limites d'une communauté, définie par des droits et une sociabilité propres. À la veille de l'Union de Brest, le renforcement structurel des confréries les poussa à convoiter une position de représentants locaux de toute la communauté orthodoxe, avec des prérogatives parfois exclusives. Ces revendications provoquèrent des tensions avec les évêques de L'viv ou de Przemyśl et, en Lituanie, aboutirent à un véritable manifeste qui modifiait en profondeur les équilibres institutionnels en place. Celui-ci fut inscrit dans les instructions données aux délégués de la confrérie de Vilnius, qui devaient se rendre au synode métropolitain de Brest convoqué pour le 24 juin 1594¹⁸⁴. Le document stipulait clairement que les confrères échappaient aux juridictions ecclésiastiques en cas de conflit avec la hiérarchie épiscopale et accordait aux premiers le droit de contrôle sur presque l'ensemble des institutions orthodoxes de la métropole. Ainsi, la confrérie de la capitale lituanienne devait-elle devenir une organisation unique, chargée de l'administration des affaires religieuses et ne réservant au clergé que les fonctions cultuelles¹⁸⁵. Par un cheminement inattendu, la ferveur des dissonances balbutiantes des réformateurs débouchait donc sur une rivalité nette entre les hiérarques et les élites laïques.

¹⁸³ La documentation conservée ne fournit que quelques maigres indices sur les pratiques de la catéchisation des fidèles de rite grec pour cette période. Cependant, il est important de noter que les premiers catéchismes ruthènes apparurent précisément dans les confréries orthodoxes sous la forme d'annexes insérées dans les abécédaires et les grammaires slavonnes. Voir M. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция...*, p. 216-291.

¹⁸⁴ *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 203, p. 497-499.

¹⁸⁵ Ce point est souligné dans : С. С. Лукашова, « Роль братств в подписании Брестской Унии историографические мифы », *Между Москвой, Варшавой и Киевом. К 50-летию проф. М. В. Дмитриева*, О. Б. Неменский (éd.), « Сампо », 2008, p. 95-96.

Deuxième partie

Un héritage exclusif à partager

(1589-1609)

Chapitre 4

Des dissensions à l'Union : incertitudes, conflits et négociations

Le mardi 11 août 1609, vers vingt-deux heures, un vacarme inattendu retentit sur la place centrale de Vilnius. Peu après, un vieillard ensanglanté fut amené dans la maison du castellan de Vilnius, proche de l'église ruthène Saint-Nicolas. Cet homme était le métropolite uniate de Kiev – Hipacy Pociiej. Il venait d'être victime d'une attaque perpétrée par deux individus qui croisèrent son cortège près de l'hôtel de ville¹. Avant d'être saisi par l'assistance, l'un des assaillants eut en effet le temps de dégainer son sabre et de blesser le hiérarque. L'agresseur, arrivé à Vilnius avec l'un des serviteurs de Janusz Ostrogski, était un simple soldat qui avait porté son coup sous l'emprise de la boisson. Malgré la torture, celui-ci ne révéla aucun nom des éventuels instigateurs de son geste mais affirma qu'il avait souhaité protéger ses coreligionnaires « tourmentés » par le métropolite. Il fut exécuté deux jours plus tard par écartèlement et les observateurs ne prirent pas la peine de noter son nom. Néanmoins, son acte isolé sonna pour les contemporains comme la marque évidente des tensions internes des Ruthènes, qui divisaient la capitale lituanienne depuis plusieurs années. Pociiej lui-même et le nonce Francesco Simonetta y virent la main à peine voilée de la confrérie orthodoxe du Saint-Esprit. D'autres se risquèrent même à interpréter l'événement comme le signe d'une situation rappelant les épisodes des affrontements religieux du royaume de France. Dans une lettre envoyée au voïvode de Minsk, l'auteur anonyme, qui fut témoin des événements, écrivait ainsi : « un haïdouk [...] voulut le tuer tout comme le serviteur des Guise avec son arquebuse pour l'Amiral² ».

¹ L'épisode est connu par trois témoignages contemporains. Le premier, anonyme, provient de la lettre adressée au castellan de Cracovie Janusz Ostrogski et rédigée par un dignitaire qui se trouvait alors sur les lieux (П. Жукович, « Последняя борьба духовенства митрополичьей епархии с Потием и унией : 1609-1611 », *Христианское Чтение*, 212 (1901), p. 372-376). Tout semble indiquer que l'auteur du récit était le voïvode de Vilnius Mikołaj Krzysztof Radziwiłł qui était présent dans la ville et, comme l'indiquait le document, possédait la maison directement voisine de l'église Saint-Nicolas (voir T. Kempa, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka*, Varsovie, Semper, 2000, p. 345). Le deuxième est issu d'une dépêche envoyée à la Curie par le nonce de Varsovie dès le 17 août 1609 : *LNA*, t. 3, n° 973, p. 30-32). Enfin, l'épisode fut rapporté par Pociiej lui-même dans une brochure anonyme sur les événements de Vilnius, publiée dès la même année : *Relacja y uważenie postępów niektórych około cerkwi russkich wileńskich roku 1608 y 1609* (*PURML*, t. 5, p. 248-249).

² П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 376, note 57.

Comment expliquer alors un tel déchaînement face à celui qui, vingt ans plus tôt, apparaissait encore, sous son nom Adam, comme un grand dignitaire de la République, l'un des laïcs « les plus savants parmi les siens » et un protecteur actif de la confrérie Saint-Nicolas de Brest³ ? N'était-il pas l'homme qui, en 1593, avait été prié avec insistance par la noblesse ruthène, et le prince Konstanty Ostrogski en personne, d'accepter la charge d'évêque de Brest et de Volodymyr pour remplacer le hiérarque défunt⁴ ?

Ce contraste montre que l'évolution rapide de la question religieuse ruthène, entre la fin de la décennie 1580 et les premières années du XVII^e siècle, ne suivit pas une direction linéaire et échappa parfois aux acteurs mêmes de l'époque. Saisir les facteurs de ce basculement constitue dès lors une étape essentielle pour analyser la nature des futures tensions entre les partisans et les détracteurs de l'Union.

I) Les inerties locales et les solutions extérieures : les visites des patriarches orientaux

1) Une « réforme *in capite* » : le changement métropolitain

En 1589, vingt ans précisément avant l'attentat commis contre Pociej, Vilnius fut le théâtre d'un événement qui amena d'importants changements dans l'histoire de la métropole kiévienne. En juillet de cette année, le patriarche constantinopolitain Jérémie II, qui revenait de sa visite en Moscovie, s'arrêta une nouvelle fois dans la cité lituanienne et prit le temps d'énoncer des mesures disciplinaires pour répondre aux difficultés des institutions religieuses locales⁵. Bien que rien ne l'indique avec certitude, il est probable qu'un synode fut convoqué

³ L'aboutissement de la carrière laïque d'Adam Pociej fut l'obtention de l'office de castellan de Brest en 1588. Quelques mois auparavant, il avait eu l'occasion de rencontrer l'évêque latin de Luc'k Bernard Maciejowski qui le souligna sa culture religieuse : « Dominus Iudex districtus Brestensis schismaticus quidem, sed auctoritate, doctrina atque rerum usum non vulgari uir, quique omnium eorum quae ad religionum spectant, scientissimus inter suos uideatur » (*MUH*, t. 1, n° 137, p. 68). Son activité dans la confrérie ruthène de Brest est soulignée dans une lettre des confrères de L'viv (*AZR*, t. 4, n° 33, p. 44). Pour un aperçu détaillé de sa biographie voir : A. Пекар, « Іпатій Потій – провісник з'єднання », *AOSBM*, 21 (1996), p. 145-246.

⁴ *DUB*, n° 6, p. 14-15.

⁵ Sur sa route vers Moscou, le cortège patriarcal s'arrêta une première fois à Vilnius en juin 1588. Voir O. Halecki, *From Florence to Brest : 1439-1596*, Rome, Sacrum Poloniae Rerum, 1958, p. 223-235 ; M. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 104-113 ; A. Borkowski, « Patriarcha konstantynopolitański Jeremiasz II Tranos w Rzeczypospolitej (1588-1589) » dans *The Orthodox Church in the Balkans and Poland : Connections and Common Traditions*, A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak (éd.), Białystok, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2007, p. 55-75. Pour le second séjour du patriarche dans la République, le roi rédigea deux chartes qui autorisaient celui-ci à mener toutes les actions qui lui paraîtraient nécessaires pour la réforme du clergé ruthène (*Akty JuZR*, t. 1, n° 191, p. 226-227 ; *Ibid.*, t. 2, n° 157, p. 187-188).

à cette occasion. En effet, certaines chartes patriarcales précisent que les décisions furent prises en présence des hiérarques et de « tout le clergé paroissial⁶ ». Durant cette dizaine de jours, le patriarche rencontra les clercs de la capitale et reçut la visite des différents dignitaires ecclésiastiques ruthènes. Ce séjour eut des conséquences concrètes dans quatre domaines. Il consacra un nouveau métropolite de Kiev, favorisa la reconnaissance par le roi des statuts de la nouvelle confrérie orthodoxe de Vilnius, exigea la déposition de plusieurs prêtres accusés de « bigamie » (des veufs remariés), menaçant les évêques qui maintenaient en charge de tels desservants, et interdit aux ecclésiastiques orthodoxes, originaires de Grèce et du Proche-Orient d'intervenir de quelque manière que ce soit dans les juridictions des hiérarques ruthènes, y compris pour les bénédictions ou les célébrations liturgiques⁷.

Le choix d'un nouveau métropolite fut sans doute la plus fulgurante et la moins claire des actions entreprises à Vilnius. Pendant longtemps, l'historiographie admit l'idée que l'ancien métropolite Onezyfor fut condamné à la suite du décret fustigeant la bigamie et déposé pour avoir enfreint le droit canon⁸. Ce regard reprend en réalité une lecture *a posteriori*, présentée dans les lettres et les traités, composés dans le cercle de la confrérie orthodoxe de L'viv, peu après l'Union⁹. Pourtant, la nomination royale de Michał Rahoza à la métropolie, datée du 27 juillet 1589, se contentait d'indiquer plus laconiquement que son prédécesseur avait « délaissé » son diocèse (« **за спущеньемъ** »)¹⁰. Un privilège de Sigismond III du 8 août 1589 apparaît bien plus explicite sur ce point, affirmant que l'ancien métropolite avait abandonné sa charge « de sa propre volonté », en raison de sa vieillesse et de la maladie (« [...] **отцу Онисифору Петровичу Девочце бывшему митрополиту киевскому галицкому и всея Р҃си, который в тых теперешних часех ижъ тую митрополию по доброй воли своей фолк҃уючи старости и хоробе свои из себе зложилъ.** »)¹¹. Surtout, encore en 1590, l'ancien hiérarque continuait à administrer le monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius et conserva la charge d'archimandrite de Lawryšava (au nord de Navahrudak) jusqu'en 1591¹². Le maintien de ces dignités ecclésiastiques suggère

⁶ Voir la charte du 1^{er} août 1589 : *AZR*, t. 4, n° 20, p. 27.

⁷ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 105-107.

⁸ Voir Л. Тимошенко, « "Жаль намъ души и сумнѣнья вашей милости"... », p. 149-150. L'accusation de « bigamie », reprochée au métropolite et aux évêques ruthènes de Luck et de Pinsk, apparaît déjà en 1586, sous la forme d'une réponse du patriarche Joachim d'Antioche à la plainte de « nombreux clercs et laïcs » orthodoxes. Toutefois, le document représente un extrait d'un registre manuscrit de la confrérie de L'viv, daté de 1592, et son authenticité peut être mise en doute (*MCSL*, t. 1, n° 83, p. 132).

⁹ *Ibid.*, p. 157-158.

¹⁰ *AZR*, t. 4, n° 19, p. 25.

¹¹ *ZDDA*, P. 2, n° 5, p. 13.

¹² *Akty JuZR*, t. 1, n° 200, p. 237-238. Ce document correspond à celui inscrit dans le livre 77 du Grand Registre lituanien (f. 208r-281r), cité dans le quatrième tome des *AZR* (note n° 17). Mikhaïl Dmitriev et Leonid

ainsi qu'Onezyfor ne fit pas l'objet d'une véritable condamnation ecclésiastique mais fut amené à quitter sa charge en raison de son âge et, par là, son incapacité d'assurer ses fonctions. Il n'est pas à exclure que la passation des pouvoirs fut préparée à l'avance mais attendit le retour du patriarche pour recevoir son éminente approbation. En témoigne le temps extrêmement court, nécessaire à évincer le vieux métropolite et à lui choisir un successeur¹³. Le traité orthodoxe *Perestroga* (*Avertissement*), composé à L'viv avant 1605, laissait également entendre que la noblesse ruthène était déjà tombée d'accord sur la candidature de Rahoza, avant même les événements de juillet 1589¹⁴. Celui-ci, âgé d'une cinquantaine d'années, était issu d'une famille de la noblesse moyenne dont les représentants étaient connus à Minsk et à Vilnius. Michał lui-même se démarquait alors par une brillante carrière ecclésiastique, entamée en 1579 comme archimandrite du monastère de l'Assomption à Minsk¹⁵. En 1589, il se trouvait déjà à la tête de deux autres couvents (Sainte-Trinité de Sluck et celui de Morač), grâce aux bonnes dispositions des princes Olelkowicz, et incarnait ainsi l'exemple courant du cumul des bénéfices¹⁶. L'homme qui monta sur le siège métropolitain de Kiev était donc bien connu des élites laïques comme des ecclésiastiques ruthènes et parfaitement inséré dans les réseaux nobiliaires de la Lituanie occidentale, voire même de Volhynie¹⁷.

Après son départ de Vilnius, Jérémie II continua à prendre des mesures pour remettre en ordre des institutions locales. Toutefois, à partir de ce moment, son action devient floue en raison de témoignages tardifs et de documents de toute évidence falsifiés, qui brouillent

Timošenko reprennent abusivement les indications de cette ancienne collection qui prétend qu'Onezyfor continua à vivre à Vilnius après la perte du titre métropolitain (М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 106 ; Л. Тимошенко, « "Жаль намъ души и сумнѣнья вашей милости"... », p. 158). En réalité, la source mentionnée par les éditeurs montre plus simplement qu'Onezyfor abandonna, dès 1590, ses droits « viagers » sur l'archimandritat de la Sainte-Trinité au profit de la municipalité de Vilnius et qu'un an plus tard il fit de même pour le monastère de Lawryšava, transféré au notaire de la curie métropolitaine et futur archevêque de Polack – Gedeon (Michał) Brolnicki. Cette renonciation était justifiée par l'âge avancé et la santé fragile d'Onezyfor dont la mort survint vraisemblablement à la fin de l'année 1591 ou dans les premiers mois de 1592.

¹³ La déposition du vieux métropolite dut avoir lieu moins de dix jours avant la nomination de Rahoza (A. Borkowski, « Patriarcha konstantynopolitański... », p. 60).

¹⁴ L'auteur anonyme du texte polémique écrivait ainsi que Jérémie II avait pressenti le futur passage à l'Union de Rahoza mais également qu'il s'en remettait au choix de la noblesse : « s'il est en digne, d'après vous, je dirai qu'il en est digne, et s'il n'en est pas digne, et que vous le donnez pour tel, je suis innocent : vous verrez par vous-mêmes (« **аще достоинъ есть, по вашему, глаголю бѣди достоинъ, аще ли же нѣсть достоин, а вы его за достойного ўдаєте, азъ чистъ есмъ : вы ўзрите** »). Voir *AZR*, t. 4, n° 149, p. 206. D'après la nomination royale (*AZR*, t. 4, n° 19, p. 25), les principaux soutiens du métropolite provenaient des seigneurs lituaniens (« **панове рада и рыцerstво Великого Княжества Литовского** »).

¹⁵ *AZR*, t. 3, n° 110, p. 240-241.

¹⁶ *AZR*, t. 3, n° 132, p. 272-273 ; *OAM*, t. 1, n° 229, p. 102-103.

¹⁷ Dans les années 1570, il servit comme secrétaire du voïvode de Volhynie, Bogusz Korecki : B. Kumor, « Rahoza, Michał », *PSB*, t. 30, p. 453.

l'histoire des dernières années précédant l'Union¹⁸. À en croire la version présentée dans *Perestroga*, le patriarche aurait ainsi déposé l'archimandrite de Supraśl Tymoteusz Złoba, pendant son séjour dans ce monastère, au cours des premiers jours d'août 1589¹⁹. Le moine aurait été reconnu coupable de meurtre. Pourtant, la chronique monastique (*Kronika Ławry Supraślskiej*) compilée au XVIII^e siècle mentionne bien la visite du patriarche mais ne parle d'aucun conflit à cette occasion²⁰. Bien plus, le texte affirme que le Złoba vécut dans le monastère jusqu'à 1592, date à laquelle fut élu un nouvel archimandrite – le prince Hilarion Massalski. Même si les dates de la chronique font état d'erreurs évidentes, il paraît étonnant que l'auteur uniaste ne mentionne pas un épisode qui aurait dû marquer la mémoire de la communauté²¹. Son choix ne peut d'ailleurs se justifier par un quelconque regard « confessionnel » puisqu'à cette date le monastère était sous obédience orthodoxe²². En absence de nouvelles sources, la véracité de cette affaire reste donc contestable.

2) L'exarchat ruthène : concurrence ou collaboration ?

Poursuivant son chemin vers le Sud, le patriarche s'arrêta à Brest, où il se réunit de nouveau avec plusieurs évêques ruthènes. Dans cette ville qui allait accueillir les futurs synodes annuels de la métropole, le hiérarque grec prit une décision qui devint cruciale pour les équilibres institutionnels de l'Église kiévienne. Le 6 août 1589, lors d'une célébration solennelle, Jérémie II consacra l'évêque de Luc'k-Ostroh Cyryl Terlecki pour la charge d'« exarque » de la métropole de Kiev. Cet épisode, largement repris par l'historiographie consacrée aux préparatifs de l'Union, continue pourtant à susciter des débats à cause des ambiguïtés et des soupçons qui accompagnent le geste du patriarche²³. Comme dans le cas des

¹⁸ Voir par exemple : Л. Тимошенко, « Справа про фальшування документів Берестейської унії : нові джерельні матеріали », *DKZ*, 4 (2000), p. 337-347.

¹⁹ *AZR*, t. 4, n° 149, p. 206. Andrzej Borkowski reprend cet épisode, sans le discuter : A. Borkowski, « Patriarcha konstantynopoliński... », p. 61.

²⁰ *AS*, t. 9, p. 88.

²¹ L'année de la visite patriarcale est ainsi déplacée à 1590, date à laquelle l'auteur situe également la consécration d'Ніпачу Посей comme évêque de Brest-Volodymyr et l'ambassade de celui-ci à Rome (au lieu de 1593 et 1595). D'autre part, la chronique indique que Tymoteusz Złoba devint archimandrite en 1576 et resta sur son poste vingt-deux ans, tout en plaçant sa mort en 1592 (*AS*, t. 9, p. 77).

²² L'archimandrite Nikolaj (Dalmatov), auteur d'une riche monographie consacrée à l'histoire de Supraśl, souligne cette confusion mais ne lui donne aucune explication convaincante : Николай (Далматов), *Супрасльський Благовещенський монастирь. Историко-статистическое описание*, Saint-Petersbourg, Синодальная Типография, 1892, p. 82-83.

²³ La seule étude consacrée à la fonction d'exarque dans les territoires ruthènes de cette période fut menée par Vjačeslav Zajkin (В. М. Зайкин, *Участие светского элемента...*, p. 64-88). Toutefois, la rareté des sources conduisit l'auteur à proposer une typologie qui paraît peu rigoureuse et, pour cela, peu convaincante. Notamment, l'analyse prétend que le prince Konstanty Ostrogski détenait une forme d'exarchat sur l'Église kiévienne dès avant 1589. Cette affirmation est pourtant peu pertinente du point de vue canonique car Jérémie II n'accorda

nombreuses décisions de Jérémie II, l'original de la charte de nomination ne fut pas conservé et nous ne possédons que des copies et des traductions contemporaines du document.

L'exarchat accordé à Terlecki est en effet connu par deux textes : une charte rédigée à Zamość, en date du 14 août 1589, qui rappelle la cérémonie de Brest, et la confirmation royale de la charte de nomination patriarcale, accordée par Sigismond III le 9 février 1595²⁴. Étonnamment, bien que le second document soit connu depuis longtemps, seuls les ouvrages du métropolite Makarij (Bulgakov) et de Borys Gudziak, y consacrent quelques lignes, sans toutefois discuter véritablement sa nature²⁵. L'examen attentif du texte révèle pourtant qu'il s'agit très probablement d'un faux, présenté par l'évêque de Luc'k en personne à la chancellerie royale. En effet, le premier indice qui attire l'attention est la présence des signatures du métropolite Rahoza et des évêques de Volodymyr, de Pinsk, de Chelm et de L'viv à côté de celle du patriarche²⁶. Les évêques kiéviens pouvaient-ils confirmer une action qui dépassait leur compétence ? Tout porte donc à croire que, à défaut de mieux, Terlecki dut se résoudre à utiliser le seul support vierge à sa disposition, qui portait le sceau et la signature du patriarche, avec l'inconvénient d'y voir figurer le nom des autres hiérarques ruthènes. La même suspicion ressort de la lecture du contenu. La charte prend ainsi le soin de définir l'exarque comme l'équivalent du cardinal « dans la langue latine » (« **ЕЖЕ ЕСТЬ ЗОВОМО ЛАТИНСКИМЪ ЯЗЫКОМЪ КАРДИНАЛЪ** »). Une telle comparaison était pour le moins incongrue pour un patriarche constantinopolitain et dans le contexte de l'année 1589.

En revanche, elle prend tout son sens dans celui du mois de février 1595, quand la marche à l'Union était déjà bien engagée et l'évêque de Luc'k s'occupait activement des préparatifs du voyage à Rome. La reconnaissance de l'obédience pontificale posait en effet la question de l'intégration de l'épiscopat ruthène dans la hiérarchie catholique et Terlecki espérait vraisemblablement s'assurer une place au sommet des hiérarchies institutionnelles.

aucun titre particulier au magnat orthodoxe. Ce n'est qu'en août 1597, dans le contexte particulier de l'Union de Brest, que le prince fut désigné comme l'un des trois exarques patriarcaux par Méléce Pigas (cf. *supra* Chapitre 3).

²⁴ *MCSL*, t. 1, n° 123, p. 194-196 ; *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 60, p. 252-256.

²⁵ Макарий (М. П. Булгаков), *История Русской Церкви*, t. 9, p. 488-489 ; B. Gudziak, *Crisis and reform : the Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.), HURI, 1998, p. 200-202. Mikhail Dmitriev ou Leonid Tymošenko oublient l'existence de ce document (М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 107-110 ; Л. Тимошенко, « Діяльність єпископа Кирила Терлецького на уряді Луцько-Острозької кафедри » dans *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII-XIX wieku*, A. Gila (éd.), Lublin, 2009, p. 199) et Andrzej Borkowski cite la source, en reprenant hâtivement l'ouvrage du métropolite Makarij (A. Borkowski, « Patriarcha konstantynopolitański... », p. 69).

²⁶ La copie de la charte patriarcale, insérée dans la confirmation royale, oublie la signature de l'évêque de Chelm Dionizy Zbirujski mais celle-ci est bien mentionnée dans la description du document. Il semblerait que Terlecki utilisa ici l'un des feuillets vierges, signés par le métropolite en novembre 1589 (voir par exemple les signatures du document publié dans *MCSL*, t. 1, n° 131, p. 205).

La pseudo-charte du 6 août 1589 était donc un faux ou du moins une version largement arrangée du document original²⁷. D'ailleurs, si le document du 14 août 1589 ne témoigne pas des mêmes maladresses grossières, l'étendue des pouvoirs accordés à l'exarque soulève également des questions sur son authenticité²⁸. Démontrer cela dépasse la seule analyse érudite. Le besoin même de falsifier la charte dès 1589, ou du moins en 1595, indique en effet que Terlecki ne disposait pas du document original ou que celui-ci lui offrait des attributions qui étaient bien inférieures à ses attentes²⁹.

En somme, si la nomination même de l'exarque paraît difficilement contestable, car le titre fut par la suite utilisé sans réserve par Terlecki, ses fonctions précises restent difficiles à saisir. Contrairement à l'idée tant répandue, il paraît abusif d'affirmer que l'établissement d'un exarchat fut une menace directe, lancée maladroitement par Jérémie II contre le pouvoir métropolitain. Du point de vue canonique, la création d'un exarque à vie, dont la juridiction était exactement superposée à celle d'une ancienne métropole existante, aurait constitué une anomalie explicite. De même, comment expliquer que Terlecki reçut le 6 août 1589 une charte semblable à celle accordée au métropolite cinq jours plus tôt et qui interdisait aux ecclésiastiques grecs, séjournant dans la République, d'accomplir de quelconques cérémonies religieuses dans les territoires placés sous l'autorité de la hiérarchie ruthène³⁰ ?

Donner du sens à l'action du patriarche exige donc de porter un autre regard sur cette promotion. Tout comme les vicariats à l'échelle locale, le statut des exarques connut une inflation dans l'Église byzantine à la fin de la période médiévale³¹. Ce titre désignait alors des légats du patriarche, chargés d'une mission précise dans une circonscription donnée, définie dans leurs instructions (*ένταλμα*)³². Pour cette raison, dans la vision du patriarche grec, qui put

²⁷ Le document fut sans doute remis à la chancellerie royale par l'évêque de Luc'k, lors de son séjour à Cracovie en février 1595. Voir *DUB*, n° 25, p. 47.

²⁸ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 109. L'exarque obtenait ainsi la primauté [старшина] sur les autres évêques ruthènes pour les affaires spirituelles, avec le pouvoir de les corriger et les déposer ceux qui enfreindraient le droit canon, en qualité de « vicaire » [наместникъ] du patriarche.

²⁹ Ainsi, aucun document de ce type n'est mentionné dans l'inventaire des archives de l'évêché de Luc'k, établi par Terlecki vers le début de l'année 1595, au moment de transférer les documents chez un bourgeois de Pinsk. Le texte fut inscrit dans le Grand Registre lituanien le 4 mai 1596, après le retour de Rome de l'évêque de Luc'k et suite aux destructions entraînées par la révolte cosaque de Seweryn Nalewajko sur les domaines ecclésiastiques (*Akty JuZR*, t. 1, n° 218, p. 260-266). Si la liste des privilèges évoque un document patriarcal, relatif au conflit pour le monastère de Żydyčyn, elle ignore la confirmation royale de l'exarchat du 9 février 1595. L'absence de ce document important laisse donc supposer que la rédaction de l'inventaire est antérieure à cette date.

³⁰ *AZR*, t. 4, n° 20, p. 26-28.

³¹ À l'origine, l'exarque était le chef d'une région ecclésiastique, qui jouissait d'une certaine autonomie, à l'image des primats latins.

³² Pour le XIV^e siècle, les actes du patriarcat de Constantinople du donnent plusieurs exemples de la diversité des fonctions confiées à ces dignitaires (voir en particulier F. Miklosich, J. Müller (éd.), *Acta et diplomata graeca*

traverser à deux reprises les territoires ruthènes et prendre conscience de leur étendue, l'évêque de Luc'k devait vraisemblablement non pas contrôler mais suppléer le métropolite, là où l'autorité de celui-ci était fragilisée par l'éloignement. Cela concernait en priorité les évêchés ruthènes des territoires de la Couronne, qui étaient rarement visités par les métropolitains résidants en Lituanie depuis le xv^e siècle. Il faut d'ailleurs remarquer que le siège diocésain de Luc'k occupait une position centrale dans ces territoires qui s'étendait depuis la région de Przemyśl jusqu'à l'ancienne cité de Kiev.

Pour améliorer l'encadrement institutionnel des hiérarques et du clergé local, Jérémie II put donc vouloir s'appuyer sur Terlecki et le doter d'une partie des prérogatives métropolitaines pour cet espace, sans remettre en cause l'autorité hiérarchique de Rahoza sur l'ensemble. Son statut correspondait ainsi à une sorte de vicariat général, étendu à plusieurs diocèses de la province métropolitaine de Kiev. Une lettre du 24 avril 1595 permet d'étayer une telle hypothèse. Dans ce document, enregistré auprès du tribunal châtelain de Luc'k, le métropolite qui se trouvait à Navahrudak priait l'évêque Cyryl Terlecki d'intercéder en faveur du prêtre de l'église de la Résurrection de Nesukhojiżi, Rodion Stefanowicz, pris dans un conflit avec le voïvode de Podlachie Janusz Zasławski³³. Le hiérarque de Luc'k devait ainsi suivre l'affaire auprès de toutes les instances judiciaires concernées – les tribunaux territoriaux ou châtelains et le Grand Tribunal de la Couronne à Lublin – dans l'intérêt du curé mais également pour la sauvegarde des droits et des libertés de tous les ecclésiastiques ruthènes (« **ДЛЯ ТОГО УКРИВЖОНОГО БРАТА НАШОГО, ЯКО ТЕЖЪ И ДЛЯ ВСИХЪ НАСЪ, ПОСТРЕГАЛЪ И ПРАВНЕ БРОНИЛЪ, ЖЕБЫСМО ДУХОВНЫЕ ЦЕЛО ВЪ СВОБОДАХЪ И ВОЛНОСТЯХЪ НАШИХЪ БЫЛИ ЗАХОВАНИ** »). Cette requête pouvait paraître surprenante *a priori* car la paroisse qui se trouvait au cœur du litige ne relevait pas du diocèse de Luc'k mais des territoires de l'évêché de Volodymyr, situés dans la Couronne (au nord de la ville de Kovel'). Terlecki devait donc intervenir dans la juridiction du hiérarque voisin, comme délégué du métropolite et avec sa bénédiction (« **ПИЛНО ЖЕДАЮ И ЗЪ ВЕРХНОСТИ УРЯДУ МОЕГО БЛАГОСЛАВЛЯЮ** »).

Avec ses nouvelles fonctions, l'évêque de Luc'k obtenait donc la primauté sur les trois évêques ruthènes (Chełm, Przemyśl et L'viv) des régions polonaises de la République. Cette promotion exacerba alors le conflit qui l'opposait depuis quelques années à l'évêque de L'viv, Gedeon Bałaban, pour la possession des bénéfices rattachés au monastère de Żydyčyn.

medii aevi sacra et profana, t. 1-2, Vienne, Carolus Gerold, 1860-1862). Parfois, la charge pouvait revenir à un métropolite local : F. Miklosich, J. Müller (éd.), *Acta et diplomata graeca*, t. 2, n° 381, p. 88.

³³ *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 108, p. 451-452.

L'exarque pouvait désormais prendre des mesures disciplinaires contre son concurrent et il devenait urgent pour ce dernier de trouver une parade au renversement de la situation. Ces conflits internes rendent l'affaire difficile à suivre, en raison des intrigues et des sources souvent postérieures, qui donnent une lecture partielle des événements. À en croire le document déjà cité du 14 août 1589, après le départ des autres hiérarques de Brest, Bałaban resté seul auprès du patriarche aurait tenté de le convaincre de désavouer Terlecki pour son comportement indigne, contraire au droit canon³⁴. Jérémie II se serait alors laissé abuser, en raison de son ignorance « du ruthène et du slavons », et aurait signé des documents rédigés à l'avance par l'évêque de L'viv³⁵. Certaines de ces chartes furent alors envoyées aux autorités compétentes afin d'engager des procédures judiciaires contre les opposants de Bałaban³⁶.

Mis au courant de ces agissements, Terlecki dut réagir rapidement, soit en se rendant directement auprès du patriarche soit en préparant lui-même un faux qui annulait l'action de son adversaire. Quoi qu'il en soit, le fruit de ses démarches fut la charte du 14 août qui condamnait les prétendues intrigues de Bałaban et confirmait sa charge d'exarque. En particulier, le texte rédigé en ruthène invalidait toutes les chartes antérieures ou postérieures à la date du document (**ПОДЪ ЯКОУЖЪ КОЛВЕК ДАТОЮ, БУДЪ ПРЕДНЮЮ, АЛБО ПОСЛѢДНЮЮ ОТЬ СЕГО ЛИСТА НАШЕГО**). Certes, une telle précaution n'était pas totalement incongrue dans la confusion du moment. Néanmoins, une mesure qui, de fait, soustrayait Terlecki à tout contrôle patriarcal paraît contraire à l'institution même de l'exarchat et rend suspecte l'origine du document.

Devant ces manipulations, il devient donc plus prudent d'observer la pratique et non les facultés attribuées aux différents personnages dans des sources souvent douteuses. Là encore, la fonction d'exarque détenue par Terlecki apparaît inscrite dans la hiérarchie locale, derrière la dignité métropolitaine. Ainsi, dans les signataires des actes du premier synode de Brest, réuni le 30 (20) juin 1590, Cyryl Terlecki figure à la troisième place, après Rahoza et l'évêque de Brest-Volodymyr Melecjusz Chreptowicz³⁷. Ce dernier y est doté à son tour du titre de

³⁴ *MCSL*, t. 1, n° 123, p. 195.

³⁵ De fait, nous connaissons au moins un faux produit par Bałaban et daté également du 14 août 1589 : *MCSL*, t. 1, n° 124, p. 196-197.

³⁶ Ainsi un certain archiprêtre Grzegorz fut chargé de faire enregistrer l'une de ces pseudo-chartes du patriarche auprès du tribunal municipal de L'viv (*MCSL*, t. 1, n° 124, p. 197). L'épisode permet d'ailleurs de supposer que le personnage pouvait également avoir en sa possession des lettres d'accusation contre l'évêque de Luc'k. Le récit de *Perestroga* fait ici la confusion avec le protonotaire du métropolite Grzegorz Iwanowicz qui aurait été envoyé à Rahoza avec des instructions de Jérémie II (*AZR*, t. 4, n° 149, p. 207-208).

³⁷ *DUB*, n° 1, p. 7. Il faut remarquer que, dans tous les documents solennels signés en compagnie d'autres hiérarques, Terlecki n'employa jamais la titulature d'« exarque patriarcal » (accordée pourtant à certains orthodoxes après l'Union) mais plus simplement celle d'« exarque pour la métropole de Kiev » [**ЕКСАРХЪ МИТРОПОЛИИ КИЕВСКОЕ**]. En 1604, Gedeon Bałaban s'intitulait ainsi dans une lettre adressée au clergé orthodoxe

protothronе [прото̀троней] ou « premier évêque » de la métropole. La majorité des auteurs estime qu'il reçut cette dignité au même temps que Terlecki, le 6 août 1589, lors de la visite du patriarche dans la cité de Brest – l'une des capitales de son diocèse³⁸. Il faut d'ailleurs souligner que ces dignités grecques – rares dans les régions slaves orientales – n'apparurent dans les titulatures de leurs détenteurs qu'à partir du premier synode métropolitain de juin 1590, soit plusieurs mois après le départ de Jérémie II de la République. Ce décalage suggère que cette brève période, entre l'automne 1589 et le printemps 1590, eut un rôle crucial dans la répartition des rôles respectifs et les débats des années suivantes.

Le traité orthodoxe *Perestroga* prétend que le patriarche souhaitait assister à une assemblée générale du clergé ruthène pour régler, en présence de l'ensemble de l'épiscopat, toutes les affaires administratives et disciplinaires, propres à la métropole³⁹. Si aucun texte ne confirme explicitement cette intention, il semble bien que Jérémie II estimait que son action restait inachevée après les événements de l'été 1589. Du moins, cela permet d'expliquer pourquoi il choisit de s'attarder quelques mois supplémentaires dans la République. En particulier, il restait à régler le conflit entre la confrérie de L'viv et l'évêque Bałaban. Ce litige aurait été examiné lors d'un procès commencé le 31 octobre 1589, à Ternopil', devant une cour ecclésiastique dirigée par Jérémie II⁴⁰. Le jugement définitif fut rendu le 13 novembre à Kam'janec'-Podil's'kyj, à l'occasion d'un nouveau synode, où furent présents le métropolite et plusieurs évêques ruthènes (Terlecki, Chreptowicz, Pelczycki, Zbirujski et Bałaban)⁴¹.

À condition d'accorder du crédit aux documents patriarcaux, rédigés à cette occasion, la rencontre de novembre ne se limita pas à régler la situation conflictuelle entre les confrères de L'viv et leur diocésain⁴². Jérémie II accorda aussi le droit d'exemption au couvent Saint-

de son diocèse : « exarque pour toute la Rus' du grand autel de Constantinople [*exarcha wszystkiey Rusi od wielkiego ołtarza Constantinopolskiego*] » (*AJuZR*, P. 1, t. 10, n° 208, p. 511-512). Voir également *AS*, t. 2, n° 23, p. 23.

³⁸ La biographie détaillée du personnage est présentée dans E. С. Шпаковский, « Мелетий Хребтович-Литаворович-Богуринский, архимандрит Киево-Печерской лавры, владимирский и брестский епископ (XVI в.) », *ТКДА*, 8-10 (1875), p. 169-206, 436-462, 108-123.

³⁹ *AZR*, t. 4, n° 149, p. 207-208.

⁴⁰ *MCSL*, t. 1, n° 160, p. 258. Andrzej Borkowski suppose qu'à l'origine la cour patriarcale devait se réunir à L'viv mais l'épidémie qui frappa la ville exigea de changer d'endroit (A. Borkowski, « Patriarcha konstantynopolitański... », p. 66).

⁴¹ Leurs signatures figurent sur l'un des documents patriarcaux en grec, daté du 13 novembre 1589 (*MCSL*, t. 1, n° 131, p. 205). Cependant, les deux versions ruthènes du texte ne mentionnent que les noms de Jérémie II et de Syryl Terlecki (A. С. Петрушевич (éd.), *Акты, относящиеся к истории Южнозападной Руси*, L'viv, Ставропигийский Институт, 1868, n° 15, p. 117 ; *PKK*, t. 3, n° 6, p. 22). La traduction paraît donc plus tardive et fut probablement réalisée pour l'usage de l'évêque de Luc'k.

⁴² L'ensemble de ces documents est réuni dans *MCSL*, t. 1, n° 131-137, p. 203-210. Cette édition comporte les renvois aux autres collections, avec les différentes versions de ces textes.

Onuphre de L'viv⁴³, le soustrayant à la juridiction épiscopale et à la tutelle du monastère voisin d'Unev, confirma les statuts de la confrérie orthodoxe de la Dormition, exhorta la communauté orthodoxe locale à développer l'école ouverte par celle-ci dans la ville et à aider les confrères dans le rachat des presses cyrilliques, hypothéquées par Ivan Fedorov. De même, il rappela aux évêques qu'ils devaient avoir dans leurs diocèses des confesseurs capables de s'acquitter dignement de leur charge et ne pas consacrer des prêtres simoniaques ou bigames. Une dernière charte corrigeait les erreurs constatées dans les rites, que le patriarche avait pu observer lors de son long séjour⁴⁴. En effet, il condamnait comme hérétique la pratique de bénir toutes sortes de nourriture (y compris les beignets ou la viande) pour les fêtes de la Nativité et de Pâques, dont la consommation était assimilée par les fidèles à la célébration de l'eucharistie, et ordonnait d'excommunier tous ceux qui chômeraient le vendredi à la place du dimanche. Il faut souligner que ces usages rappelaient l'influence des religions juive et musulmane, bien connues par le patriarche. Pour cet homme, issu d'un monde où l'Église orthodoxe n'était qu'une des religions minoritaires du livre, aux côtés du judaïsme et face à l'islam ottoman, ce rappel du dogme devait être d'autant plus explicite.

La diversité de la documentation produite en novembre 1589 et reprise par la suite dans les écrits des divers acteurs dont les intérêts ne furent pas toujours concordants, constitue un argument de poids en faveur de l'authenticité de ces dernières mesures patriarcales. S'il n'est pas aisé de retrouver la formulation originale des chartes de Jérémie II, il faut considérer néanmoins que son séjour polono-lituanien s'acheva par une action d'éclat, censée fixer les directives du renouveau ecclésiastique, souhaité par les élites⁴⁵. Cet exposé détaillé des moments forts du séjour du patriarche de Constantinople permet d'avoir une meilleure vision du contexte dans lequel il quitta la Pologne-Lituanie à la fin de l'année 1589. Pourtant, il soulève dans le même temps plusieurs interrogations sur les futures démarches unionistes, souvent imputées aux décisions maladroites du patriarche. Comment expliquer en effet que parmi les signataires et, semble-t-il, les initiateurs de la première déclaration d'Union du 4 juillet 1590 se trouvaient à la fois Cyryl Terlecki, promu pourtant au rang d'exarque par

⁴³ En août 1589, l'une des chartes patriarcales « fabriquées » par Bałaban confirmait justement la juridiction de l'évêque sur le monastère. Ce dernier ce retrouva alors sous le patronage de la confrérie orthodoxe de L'viv.

⁴⁴ Le document fut répété par le métropolite au cours du synode de Brest en juin 1590, qui rappela les abus signalés par Jérémie II. En janvier 1591, les deux textes furent imprimés en grec et en ruthène sur les presses de la confrérie orthodoxe de L'viv (*MCSL*, t. 1, n° 133, p. 206). La dernière édition de la traduction ruthène se trouve dans *RIB*, t. 19, Annexes, p. 57-60. Malheureusement, les originaux manuscrits n'ont pas été conservés.

⁴⁵ Les réserves émises par Mikhail Dmitriev sur l'ensemble des sources produites pendant le séjour patriarcal paraissent trop générales et, par là, excessives (M. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 112-113). Par exemple, la charte relative aux confesseurs, connue seulement dans sa traduction polonaise, trouva son application dès le 28 décembre 1589, avec l'institution d'un confesseur auprès de l'église de la Dormition de L'viv par le métropolite Michał Rahoza (*MCSL*, t. 1, n° 139, p. 213-214).

Jérémie II, et son rival de 1589, l'évêque de L'viv Gedeon Bałaban ? Inversement, pourquoi aucun hiérarque lituanien, ni le métropolite lui-même, présents au synode de Brest quelques jours auparavant restèrent à l'écart de ce premier projet ? Afin d'obtenir quelques éléments de réponse, il convient de tracer un bilan général de la visite patriarcale.

À son arrivée dans la République, Jérémie II rencontra un épiscopat éclaté, empêtré dans les luttes locales pour le contrôle des bénéfices et, parfois, en rivalité avec les associations laïques en croissance rapide depuis le milieu des années 1580. Il trouva également un bas clergé très hétérogène, dont une partie exprimait des désirs de réforme spirituelle, sous l'impulsion de la culture latine, et une autre, engagée dans le processus d'affirmation lignagère des familles cléricales, montrait un traitement « patrimonial » des charges et des bénéfices sacerdotaux. Face à cet imbroglio local, appréhendé de manière incomplète par les membres de la délégation grecque en raison de la barrière linguistique, Jérémie II tenta de soutenir les efforts des uns, tout en rééquilibrant les forces à l'échelle de la métropole⁴⁶.

Les titulatures byzantines, réparties entre les évêques ruthènes, laissent penser que le patriarche entendait avant tout trouver des suppléants au métropolite de Kiev dont la juridiction s'étendait sur un millier de kilomètres, du nord au sud de la République⁴⁷. Le territoire de la Couronne devait ainsi être contrôlé en priorité par l'évêque de Luc'k-Ostroh, pourvu de la charge d'exarque. La partie lituanienne devait être administrée à son tour par le métropolite lui-même, aidé de l'évêque de Brest-Volodymyr, pourvu du titre de « protothroné ». Une coquille présente dans l'un des documents métropolitains permet de conforter cette hypothèse. Il s'agit de la charte promulguée au synode du 30 (20) juin 1590, confirmant les corrections rituelles, apportées par le patriarche peu avant son départ. Dans le corps même de la première rédaction du texte, connue uniquement dans sa version imprimée du 23 janvier 1591, figurent les mentions suivantes : « Melecjusz, évêque de Volodymyr et de Brest, et exarque, archimandrite des Grottes de Kiev. Cyryl, évêque de Luc'k et d'Ostroh, protothroné et exarque⁴⁸ ». Ces titulatures ne se retrouvent pas dans les signatures imprimées

⁴⁶ Les confréries de L'viv et de Vilnius disposaient alors des meilleurs, sinon des seuls, hellénistes présents dans la communauté ruthène et avaient donc un accès privilégié à l'entourage du patriarche.

⁴⁷ Les travaux consacrés à cette période oublient d'ailleurs que dans plusieurs documents de mai 1591, Rahoza lui-même fut qualifié d'« exarque de Halyč et de la Petite Rus' » : A. C. Петрушевич (éd.), *Акты...*, n° 19, p. 122 ; *Akty JuZR*, t. 2, n° 159, p. 190 ; *MCSL*, t. 1, n° 189, p. 297, 299. Cette titulature indique que le métropolite restait aux yeux du patriarcat son principal représentant pour les régions administrées par l'Eglise ruthène.

⁴⁸ « Шелінтій ѿпкпѣ володѣмѣрскій ѿ берестѣнскій ѿ ієрарха архимандрѣтѣ кнѣвскій пѣчѣрскій. Кирилъ ѿпкпѣ лѣцкскій ѿ ѿстрѣзскій протоѣроній ѿ ієрарха (RIB, t. 19, Annexes, p. 59) ». Il ne s'agit pas d'une erreur des éditeurs car le même texte figure dans la première publication du document, faite à partir de l'original : « Распоряжения

à la fin de ce même document ni dans la rédaction du texte, copiée par l'historien Dionizy Zubrycki en 1848⁴⁹. Pour autant, que l'erreur vienne du notaire métropolitain ou de l'imprimeur de L'viv, elle indique que les fonctions des deux évêques apparaissaient relativement proches aux contemporains, au point de pouvoir inverser leur titulature mais également d'attribuer à chacun la charge d'exarque. Par conséquent, même s'il est incontestable que la présence de faux et de copies tardives vient parasiter l'analyse de la visite patriarcale, rien ne prouve qu'elle ait abouti à une désorganisation des structures ecclésiastiques et à l'affaiblissement du pouvoir métropolitain.

II) Litiges institutionnels et renouveau religieux

À condition de rassembler le puzzle formé de ces indices et des remarques évoquées ci-dessus, il apparaît au contraire que Jérémie II avait non seulement rationalisé les institutions supérieures de la métropole kiévienne mais avait également déplacé son centre de gravité vers l'espace lituanien. En effet, la grande-principauté accueillait deux hiérarques aux pouvoirs élargis⁵⁰ – le métropolite et l'évêque de Brest-Volodymyr – ainsi que l'une des confréries laïques les plus actives et les plus nombreuses de la République, qui demeurait toutefois sous la juridiction du métropolite⁵¹. De même, la capitale diocésaine de Brest

константинопольского патриарха, Иеремии, и киевского митрополита, Михаила, о освящении в день Воскресения Христова в церкви хлебов и мяс, и праздновании полога Богородицы на заутрие Рождества Христова, также пятницы в место воскресения », *Чтения в обществе истории и древностей российских*, 3/3 (1859), p. 41-44. Il faut remarquer que Terlecki est également qualifié de « *protothrone* et d'exarque » dans l'original du document synodal du 2 juillet 1590 qui confirmait l'exemption du monastère Saint-Onuphre face à la juridiction de l'évêque de L'viv (*MCSL*, t. 1, n° 160, p. 259). L'« erreur » fut ensuite supprimée dans les copies contemporaines du texte (*PKK*₂, t. 3, n° 8, p. 27).

⁴⁹ *AZR*, t. 4, n° 22/2, p. 30.

⁵⁰ À cela s'ajoute que le hiérarque du diocèse lituanien de Polack portait également le titre archiépiscopal qui le plaçait au-dessus des autres évêques ruthènes.

⁵¹ С. С. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, p. 238-240. En 1587, le métropolite Onezyfor énonçait ainsi que les membres qui ne respecteraient pas les statuts de la confrérie devaient être saisis par l'archiprêtre et le clergé de Vilnius (*OAM*, t. 1, n° 111, p. 54). Ces statuts furent confirmés par Jérémie II, dès sa première visite en juin 1588 (*ZDDA*, P. 2, n° 3, p. 6-8). La charte patriarcale précisait toutefois que « les confrères insoumis » seraient renvoyés devant le métropolite ou son vicaire, ou encore l'assemblée du clergé de Vilnius : « *браті юж непокарающ҃ся истинне и соблазне з себе инемъ подающ҃у сим листом нашим митрополитѹ киевскому и галицкому и его наместнику, и всем купно священникомъ места виленского за прозвѣю всеє купно братѣи пред всеми людми во цѣркви отъ братства отлучити повелеваемъ* » (*Ibid.*, p. 7). Nous soutenons ici l'interprétation de Svetlana Lukašova qui rappelle, à juste titre, que l'exemption [*σταυροπηγιο*] ne concernait au départ que la juridiction de l'évêque de L'viv et ne portait normalement que sur le monastère Saint-Onuphre, qui était l'une des causes du conflit entre Bałaban et la confrérie orthodoxe. Dans une charte rédigée en novembre 1589, le patriarche rappela en effet en neuf articles les fonctions et les privilèges de la confrérie mais souligna explicitement que celle-ci ne devait pas juger les personnes ou les affaires ecclésiastiques qui relevaient exclusivement de l'évêque local : « *К сим же повелеваемъ семѹ братѣству не искати вѣщає сѣх, ниже сѹдити попов и дїаконов и прочїихъ дѹховныхъ дѣиствѣ. Ѡ сѣхъ вѣсѣхъ*

devenait le lieu de réunion des synodes métropolitains annuels, censés rassembler l'ensemble de l'épiscopat kiévien.

1) Une hiérarchie divisée

La piste institutionnelle reste souvent sous-estimée par les travaux consacrés aux origines de l'Union de Brest. Sans négliger les divers aspects politiques, culturels ou sociaux de celle-ci, il convient de souligner qu'une telle lecture ressort au premier plan dans les témoignages laissés par les protagonistes des événements. Malheureusement, le contenu de la déclaration du 4 juillet 1590 elle-même reste trop laconique et adopte un langage convenu qui

самоу по времени обрѣтаемому истинному епископу лвовскому, галицкому же и каменецкому дається ут божественныхъ законовъ и св[ѣ]щенныѣхъ канонѣвъ, а не иному. » (*PNG*, n° 4 (173), p. 512-513). Il fallut attendre novembre 1592 pour que le patriarche accorde à la confrérie de la Dormition une exemption qui la plaça sous la juridiction directe des patriarches constantinopolitains : *PNG*, n° 7 (176), p. 517-520. Aucun texte n'indique l'existence du même privilège pour la confrérie de Vilnius, qui ne jouissait pas des mêmes droits.

Étonnamment, l'historiographie conserve et répète fréquemment le mythe de l'existence de deux confréries exemptées (L'viv et Vilnius), dès la fin des années 1580 (notamment M. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 94-96 ; Л. Тимошенко, « Ставропігія церковних братств і генеза Берестейської унії » dans *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku : zbiór studiów*, A. Gil (éd.), Lublin, IESW, 2005, p. 242 ; *Id.*, « Ставропігія церковних братств у контексті Берестейської унії. Історіографічний аспект », *Україна : культурна спадщина, національна свідомість, державність*, 15 (2006-2007), p. 250, 262 ; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne...*, p. 21-22.). Il est en effet surprenant que les auteurs se limitèrent souvent à reprendre les données énoncées par Ivan Flerov au XIX^e siècle. Celui-ci s'appuyait à son tour sur les *Annales de la confrérie de L'viv*, composée par Dionizy Zubrycki dans les années 1840, qui ne fait référence à aucun document d'archives. Cet éloignement des sources pour des éléments *a priori* « connus depuis longtemps » conduisit parfois à des contresens. Ainsi, l'affirmation souvent reprise qui prétend que le synode métropolitain de 1591 confirma l'exemption patriarcale pour les confrères de L'viv et de Vilnius s'effondre face au contenu des décrets promulgués à cette occasion. Le texte affirmait clairement que l'activité des deux confréries devait être soumise au contrôle des hiérarques en particulier dans le domaine éditorial : « **БРАТСТВА ТЕПЕРЕШНІЕ ЦЕРКОВНІЕ ВІЛЕНСЬКЕ ЛЬВОВСЬКЕ, АЧКОЛВЕКЪ СЛУШНЕ И ПОЖИТОЧНЕ ПОСТАНОВИЛОСЯ И ИДУТЬ, ОДНАКЖЕ ПОСТЕРЕГАЮЧЫ, АБЫ БЕЗЪ ВОЛѢ И БЛАГОСЛОВЕНІЯ ПАСТЫРЕЙ СВОИХЪ, ТО ЄСТЬ АРХІЕПІСКОПА И ЕПІСКОПОВЪ СВОИХЪ, НИЧОГО НЕ СТАНОВИЛИ И КНИГЪ НОВЫХЪ З ВЫМЫСЛОВЪ СВОИХЪ НЕ ДРУКОВАЛИ, ТОЛЬКО ЯКЪ ВСЕЛЕНСЬКІЙ ПАТРИАРХЪ У ПРИВИЛЕЮ БРАТЪСТВА ЛЬВОВСКОГО УПИСАЛЪ** » (П. Н. Жукович, « Брестский собор 1591 г... », p. 68). D'autres travaux consacrés à une analyse détaillée des archives des confréries ne prennent pas les précautions nécessaires dans l'évolution chronologique des privilèges juridiques. Par exemple, Julija Šustova, tout en notant que l'exemption patriarcale ne fut accordée à la confrérie de la Dormition de L'viv qu'en 1592, sous-entend que ce privilège était exercé de fait dès 1589 (Ю. Э. Шустова, *Документы...*, p. 101-103). Il en ressort que la tradition historiographique, encore prégnante, confond souvent les aspirations transmises par la documentation des confréries avec le contenu réel de leurs prérogatives juridiques. La situation changea de fait après l'Union, quand le passage des hiérarques sous l'obédience romaine plaça plusieurs confréries demeurées orthodoxes dans une position d'extraterritorialité ecclésiastique face aux autorités locales, avec un rattachement de fait à Constantinople. Il faut estimer que plusieurs associations laïques profitèrent de ce moment pour affirmer leurs privilèges d'exemption. En 1626, à la demande de Melecjusz Smotrycki qui se rattachait encore au camp orthodoxe, le patriarche Cyrille Lukaris accepta d'intervenir pour replacer les confréries dans l'obédience des diocésains locaux, avec la seule exception pour L'viv et Vilnius (С. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 1, n° 46, p. 287-290). Le document ajoutait par ailleurs que les confrères de ces deux villes avaient reçu l'exemption des mains de Jérémie II. Cependant, même si le fait était authentique, il ne devait pas être antérieur à la charte de novembre 1592. Les sources déjà citées indiquent en effet qu'en 1589 le patriarche veilla au contraire à réguler les rapports entre les associations laïques et les hiérarques ruthènes, en clarifiant en faveur des derniers certaines chartes antérieures.

masque les motivations des auteurs⁵². Celles-ci figurent cependant dans une plainte de l'évêque de Chełm, déposée le 8 juillet 1595 au tribunal châtelain de Lublin⁵³. Le texte s'inscrit dans le conflit déjà consommé entre les évêques partisans de l'Union et Gedeon Bałaban rallié définitivement au camp des opposants orthodoxes⁵⁴. Dans le document, l'évêque unioniste revient sur le contexte de juin-juillet 1590 et la précision de son récit paraît valider son authenticité. Il affirme ainsi :

[...] à cause d'un différend entre nous et le père métropolitain de Kiev, notre supérieur, qui, après un accord avec le hiérarque de Volodymyr, le feu Chreptowicz, voulait étendre sur nous sa juridiction au-delà de ce qui était convenable et, ne voulant plus être dans un tel désordre [*nierzqd*], après un accord de nous quatre (les hiérarques de Luc'k, de Pinsk, de L'viv et de Chełm), nous établîmes un écrit entre nous, avec la volonté de nous placer sous l'obédience du Saint Père le pape de Rome, en assurant la sauvegarde de nos affaires relatives à la foi et aux cérémonies ainsi que de nos autres libertés religieuses auprès de Sa Majesté le Roi⁵⁵.

Si l'on accorde du crédit à ces propos, l'initiative unioniste des années 1590 serait née d'un conflit de juridiction entre, d'une part, le métropolitain soutenu par l'évêque de Volodymyr et de l'autre, l'épiscopat ruthène de la Couronne, rejoint par le hiérarque lituanien de Pinsk. Ce dernier était non seulement laissé pour compte dans les aménagements accomplis par le patriarche mais encore celui-ci avait sermonné l'évêque pour son attitude trop laxiste dans la consécration des prêtres « bigames »⁵⁶. De plus, une partie du diocèse de Pinsk se trouvait dans le territoire de la Couronne et Pełczycki pouvait prétendre se placer sous l'autorité directe de l'exarque Terlecki plutôt que celle du métropolitain. L'absence des

⁵² La reconnaissance de l'obédience romaine y est ainsi justifiée par les préoccupations des évêques au sujet de leur propre salut et celui « du troupeau des brebis du Christ, qui [leur] fut confié par le Seigneur » (*DUB*, n° 2, p. 8). Pendant longtemps, le document n'était connu que dans sa traduction polonaise, insérée dans l'ouvrage *Antirresis* d'Hipacy Pocij, qui datait le texte de 1591 à la place de 1590 (H. Pocij, *Antirresis...*, p. 96-97). Récemment les recherches de Vasył' Ul'janovs'kyj et Leonid Tymošenko permirent de retrouver l'original ruthène et de valider la date du 4 juillet 1590. La déclaration est conservée dans le fonds manuscrit du Saint-Synode (*RGIA*, F. 834, inv. 4, n° 652). Voir Л. Тимошенко, « Справа про фальшування документів... », p. 341-342. L'auteur affirme également que la graphie du document laisse penser que le texte lui-même fut rédigé plus tard sur l'un des feuillets que les évêques avaient remis à Terlecki à Brest.

⁵³ *AVAK*, t. 19, n° 21, p. 365-367. Les éditeurs comment toutefois une erreur, datant le document du 7 juillet. Cette coquille est corrigée dans *OAM*, t. 1, n° 177, p. 81.

⁵⁴ L'évêque de Chełm entendait ainsi discréditer les accusations de l'évêque de L'viv. Ce dernier prétendait avoir laissé, lors de l'entrevue du 4 juillet 1590, des feuillets scellés à Terlecki pour rédiger une supplique au roi contre les exactions commises par l'Église latine sur le clergé ruthène. Au lieu de cela, Terlecki utilisa le document pour y rédiger la déclaration de l'Union (*AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 109, p. 453-456).

⁵⁵ *AVAK*, t. 19, n° 21, p. 366.

⁵⁶ *AZR*, t. 4, n° 17, p. 21-22.

hiérarques de Polack et de Przemyśl dans ces négociations, comme au premier synode de Brest, s'explique sans doute par la situation de leurs diocèses et par les circonstances particulières, liées à la personne même des diocésains. En effet, Arseniusz Bryliński, nommé sur le siège de Przemyśl dès 1581, était un homme peu engagé dans les affaires ecclésiastiques et, surtout, son état de santé devait déjà être préoccupant vers l'été 1590 car sa mort survint en mars de l'année suivante⁵⁷. Le retrait de l'archevêque de Polack, Atanazy Terlecki (oncle de l'évêque de Luc'k), qui ignora à la fois la visite de Jérémie II dans la République et les réunions successives de l'épiscopat, paraît plus étrange. Comme nous ne disposons que de quelques documents relatifs à ce personnage, sa position dans les années 1589-1590 échappe à toute analyse rigoureuse. Cependant, il serait bien hasardeux de supposer qu'il ne fut pas informé des évolutions en cours par son neveu qui était l'un des principaux acteurs des diverses rencontres et négociations. Son manque d'implication était dû vraisemblablement à la relative autonomie dont jouissait son diocèse, établi sur les marges orientales de la République⁵⁸. De plus, l'archevêque semblait alors absorbé par les affaires internes, liées au conflit avec les bourgeois de Mahilew pour le contrôle du monastère local de Saint-Sauveur⁵⁹.

Quoi qu'il en soit, le conflit né entre le métropolite et la majorité de l'épiscopat ruthène de la Couronne montre que la redistribution des pouvoirs, tentée par le patriarche, allait à l'encontre des anciens équilibres. De même, elle était loin de satisfaire Cyryl Terlecki qui devait attendre davantage de sa récente promotion à l'exarchat. Face à ses aspirations, le métropolite dut peut-être rappeler à l'exarque qu'il se trouvait toujours sous son autorité directe et n'était qu'un de ses délégués, tout comme l'était l'évêque de Brest-Volodymyr⁶⁰. Ces espoirs déçus se lisent en effet dans la falsification des certaines chartes, tentée par l'exarque peut-être dès 1589 ou, du moins, dans les années suivantes. Ils se retrouvent également en février 1593, quand à la mort de Melecjusz Chreptowicz, Terlecki se précipita dans la résidence du défunt à Horodok, pour récupérer certains biens laissés par l'évêque, mais aussi trier ses archives et détruire certains documents du défunt⁶¹. Rien n'indique le contenu exact de ces pièces « compromettantes », mais il ne serait pas étonnant que, parmi elles, figuraient les copies des privilèges patriarcaux, obtenus en 1589. L'ombre des tensions

⁵⁷ *AZR*, t. 3, n° 146, p. 290 ; *Ibid.*, t. 4, n° 29, p. 39-40.

⁵⁸ Toutefois, à en croire les *Annales de Barkalabava*, son auteur le prêtre Teodor Filipowicz originaire du diocèse de Polack aurait été délégué au synode de Brest par le prince Bohdan Sołomerecki (*PSRL*, t. 32, p. 179).

⁵⁹ *AZR*, t. 4, n° 23, p. 31-32.

⁶⁰ Zachariasz Kopysteński rappelait ainsi dans *Palinodia* que le « protothrone » était soumis au métropolite (R. Koropecyj, D. R. Miller (éd.), *Lev Krevza's...*, p. 326).

⁶¹ *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 86, p. 352, 357.

entre les évêques orthodoxes montre ainsi que le mouvement déclencheur dans la marche vers l'Union naquit d'une mésentente interne et d'un conflit juridictionnel à l'intérieur même de la hiérarchie kiévienne. Ce n'est que progressivement que l'initiative originelle se métamorphosa sous l'effet des tendances socio-religieuses plus profondes et se nourrit des frictions croissantes entre le clergé et les élites laïques.

2) La discipline et les conflits culturels

Les critiques émises à l'égard des évêques jugés « indignes » de leur tâche par la noblesse ruthène se retrouvent de manière récurrente à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, à l'égard des évêques. Toutefois ces plaintes prirent d'abord la forme de suppliques adressées au roi ou au métropolite. Il fallut attendre la fin des années 1580 pour voir s'exprimer la première manifestation de désobéissance à l'égard de l'épiscopat. Elle correspond au conflit déjà évoqué entre l'évêque de L'viv Gedeon Bałaban et la confrérie locale de la Dormition. L'épisode fut traité de manière plus ou moins détaillée dans de nombreux articles ou monographies et il n'est pas nécessaire de revenir ici sur son déroulement factuel⁶². En revanche, les motifs et les implications de cette confrontation révèlent qu'elle ne pouvait se réduire, contrairement à une idée généralement répandue, à la seule concurrence pour l'exercice local de l'autorité ecclésiastique. Même si les statuts de la confrérie, confirmés par le patriarche Joachim d'Antioche en 1586, reconnaissent à celle-ci le droit de « s'opposer » [супротивитися] à l'évêque, s'il enfreignait le droit canon, l'affaire déborda rapidement le strict cadre juridictionnel⁶³. En outre, les rapports entre le hiérarque et les bourgeois orthodoxes de la ville ne furent jamais univoques. Malgré les accusations lancées par les confrères, Bałaban était moins marqué par les abus que certains autres diocésains kiéviens et s'impliquait davantage dans les affaires ecclésiastiques de son territoire⁶⁴. Il se montra également attentif aux questions éducatives et, malgré ses frictions avec la confrérie, continua à soutenir son école ou tenta de contrôler son activité éditoriale⁶⁵.

⁶² Voir par exemple l'article consacré spécialement à ce sujet : С.С. Лукашова, « Конфликт епископа Гедео́на Балаба́на и львовского Успенского братства в 80-х гг. XVI в. : попытки реформы церкви или борьба за имущественные интересы » dans *Славянский альманах за 1999 г.*, Moscou, Индрик, 2000, p. 36-52.

⁶³ PNG, n° 1 (170), p. 503. Sur ce point, il convient de se rappeler que la confrérie présenta au patriarche oriental des statuts déjà prêts et rédigés à l'avance. Voir J. Isajewycz, « Z dziejów parafialnych bractw cerkiewnych w metropolii kijowskiej od XVI do XX wieku », *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, 3 (2005), p. 133.

⁶⁴ En 1583, il mena ainsi une action commune avec la noblesse locale contre l'introduction du calendrier grégorien, imposée par l'archevêque catholique de L'viv : *Akty JuZR*, t. 1, n° 140, p. 281-283. Voir I. Скочиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 556-557.

⁶⁵ С.С. Лукашова, « Конфликт епископа... », p. 42-44.

Bien que les premiers heurts entre l'évêque et les laïcs de L'viv eussent lieu devant le patriarche Joachim, en janvier 1586, la véritable étincelle de l'affrontement partit en effet d'une question cérémonielle, sans lien direct avec de quelconques intérêts temporels⁶⁶. En effet, le 22 mars 1586, Bałaban jeta l'interdit sur les confrères qui refusaient le rituel de la bénédiction des mets de Pâques pour fêter la Résurrection du Christ⁶⁷. Les principales personnes visées étaient les frères Jerzy et Jan Rohatyniec. Ce rite largement répandu dans les régions slaves orthodoxes était cependant absent de la tradition grecque et condamnés par le clergé constantinopolitain. Il est possible que le rejet des anciens rituels, présentés comme païens, subît l'influence des hiérarques venus du monde hellénique, présents alors dans la confrérie⁶⁸. Cependant, la réaction des bourgeois de L'viv ne se limitait pas à une correction des rites à la manière byzantine. En effet, le 28 mai de la même année, les membres de la confrérie rédigèrent une lettre au patriarche Théolepte de Constantinople, accompagnée de questions sur la discipline ecclésiastique, les cérémonies et la dévotion des laïcs⁶⁹.

En dehors du litige pascal, ils demandèrent également s'il était permis aux laïcs de se réunir après la messe pour lire les écrits des Pères de l'Église ou ce qu'il convenait de faire si les prêtres donnaient la communion sans confession. Ces interrogations dessinent chez les élites laïques de L'viv ces mêmes préoccupations qui avaient déjà trouvé place quelques années auparavant sur les pages des Évangiles commentés, rédigés dans la région. Bałaban dut donc faire face aux nouveaux élans des fidèles, soucieux d'avoir un meilleur accès à l'Écriture et à des cérémonies qui ne se réduisaient pas à de simples gestes formels. Une tendance qui alimenta au départ de nombreuses contestations. Pour cette raison, l'affirmation de Svetlana Lukašova qui voit dans cette querelle cérémonielle un simple prétexte destiné à discréditer l'évêque de L'viv paraît ainsi sans fondement⁷⁰. Pour autant, cette quête du salut s'exprimait avant tout à l'échelle des individus. Il ne faut donc pas s'étonner que les inquiétudes communes, exprimées dans la bourgeoisie orthodoxe, ne débouchèrent pas au départ sur un véritable programme d'ensemble, censé donner le ton d'une réforme des rites.

⁶⁶ С. С. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, p. 206-207.

⁶⁷ *MCSL*, t. 1, n° 85, p. 134-135.

⁶⁸ Dès le mois de mai 1586, l'évêque Théophanès de Durrës et l'archevêque Arsenios d'Elassona, qui se trouvaient alors à L'viv, écrivirent à Bałaban pour innocenter les confrères et rappeler les règles rituelles qui condamnaient ces pratiques. Les hiérarques voyaient dans la sanction prononcée par Bałaban l'effet d'un malentendu suite à une calomnie. А. С. Крыловский, *Львовское ставропигиальное братство: опыт церковно-исторического исследования*, Kiev, Тип. Императорского Университета Святого Владимира, 1904, Annexes, n° 2, p. 14-15.

⁶⁹ *MCSL*, t. 1, n° 88, p. 140-142. С. С. Лукашова, « Конфликт епископа... », p. 40-41.

⁷⁰ С. С. Лукашова, « Конфликт епископа... », p. 48-49.

Un autre litige, commencé en 1591, suffit à prouver que ces tensions exprimaient bien un mouvement général de renouveau religieux. Celui-ci concerna à l'origine les confréries de Rohatyn et de Halyč, deux bourgades de la voïvodie de Ruthénie, qui entretenaient des contacts étroits avec les confrères de L'viv⁷¹. À première vue, l'affaire naquit sur un fond d'anecdote. Lors de la visite du métropolite Rahoza dans leur diocèse, les paroissiens de l'église de la Nativité de la Vierge de Rohatyn auraient montré au hiérarque une icône avec l'image de Dieu le Père⁷². Rahoza aurait alors ordonné d'enlever ce sujet non canonique car, souligna-t-il, « la divinité ne [pouvait] être ni peinte ni imaginée », et seule l'incarnation du Christ devait être vénérée dans sa forme visible et figurative. Derrière la décision métropolitaine se cachait en réalité l'initiative des confréries elles-mêmes, qui remettaient en cause la légitimité de certains motifs peu communs de l'iconographie religieuse. C'est pourquoi et malgré la condamnation de son supérieur, Bałaban intervint après le départ de Rahoza pour enjoindre de remettre dans le sanctuaire l'icône concernée et de la placer au-dessus de toutes les autres. D'après une lettre des confrères de L'viv au patriarche constantinopolitain, l'évêque se contenta de faire inscrire sur l'icône le nom d'« Ancien des jours [Вѣтъхъ дѣни] » pour pallier toute contestation⁷³.

Contrairement à la question des bénédictions pascales, les critiques laïques ne pouvaient correspondre ici à une influence directe des orthodoxes orientaux. Dans une plainte déposée auprès de la municipalité de Halyč, l'évêque de L'viv n'hésita pas à accuser ses opposants d'être des « luthériens », des « anabaptistes » et des « iconoclastes » qui « jettent les icônes hors des églises⁷⁴ ». D'autre part, Mikhaïl Dmitriev fait remarquer à ce propos que l'Église moscovite des années 1540-1550 connut les mêmes débats entre les tenants d'une iconographie traditionnelle et ceux, avec le métropolite, qui étaient favorables aux nouveaux modèles, dits « théologico-didactiques »⁷⁵. Les liens entre ces influences restent malheureusement difficiles à saisir. Pour autant, il est clair que les orthodoxes de Halyč et de Rohatyn s'en prenaient eux-mêmes aussi aux cultes prétendument hétérodoxes, répandus dans la métropole de Kiev⁷⁶.

Un tel phénomène ne peut se réduire à une simple opposition croissante entre les laïcs lettrés et le clergé. Ces conflits révèlent en effet que les prêtres se trouvaient fréquemment aux

⁷¹ Voir C. С. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, p. 219-224 ; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 118-120.

⁷² *MCSL*, t. 1, n° 175, p. 282.

⁷³ *AZR*, t. 4, n° 33, p. 43. Pour les théologiens orthodoxes, ce nom tiré du Livre de Daniel renvoie généralement à Jésus Christ mais, à partir du XI^e siècle, il commença à être utilisé dans l'iconographie byzantine pour représenter également Dieu le Père (Н. В. Квливидзе, « Ветхий денми », *РЕ*, t. 8, p. 54-55).

⁷⁴ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 118.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 119-120.

⁷⁶ Dans ses accusations contre Gedeon Bałaban, les confrères de L'viv associèrent ainsi la question de la bénédiction des mets à celle des icônes et dénoncèrent l'ignorance de l'évêque sur ces points.

côtés des opposants à Bałaban. Ainsi, au sujet des célébrations de Pâques, l'évêque dut écrire dès avril 1586 à tous les curés de L'viv et, de nouveau en 1588, à son vicaire pour indiquer que la bénédiction des mets était la pratique normale pour cette occasion⁷⁷. Ces rappels laissent entendre que les ecclésiastiques étaient à leur tour les vecteurs des « nouveaux » enseignements. Un témoignage encore plus explicite provient d'une plainte de l'ancien prêtre de Halyč, Szymon, qui fut déposé par l'évêque à la suite de l'affaire de l'icône de Dieu le Père, au printemps 1591. Le récit du curé indique d'ailleurs qu'il avait déjà été chassé de L'viv par Bałaban, avant d'être recueilli par les orthodoxes de Halyč⁷⁸. D'après lui, la raison de sa première déposition aurait été une fausse accusation du hiérarque qui prétendait que Szymon avait fait des copies de « livres hérétiques » et notamment d'« Homélies d'un certain Ivan [иж книги собѣ списал еретицкиє вѣсѣды Ивана якогос] ». Quel était l'ouvrage qui se cachait derrière cette mention laconique ? La première possibilité serait d'y voir une rédaction des Évangiles commentés, attribuée à un clerc local. L'autre hypothèse, plus probable, pourrait renvoyer à la traduction des *Homélies* de saint Jean Chrysostome sur les Évangiles selon saint Matthieu et saint Jean. Vers 1524, l'original avait été traduit en Moscovie par Maxime le Grec, avant d'être retravaillé par Andrej Kurbskij et inclus dans son recueil – le *Nouveau Margarit*⁷⁹.

L'histoire de ce texte attire l'attention car elle comporte un épisode singulier. En effet, en août 1560, à l'occasion d'une ambassade auprès du tsar, le magnat orthodoxe et vice-chancelier de Lituanie, Eustachy Wołłowicz s'adressa au secrétaire du souverain Ivan Viskovatyj, avec la demande de lui fournir une copie de la traduction⁸⁰. Celui-ci accueillit favorablement la requête, même s'il précisa que sa réalisation exigeait un certain délai. Il faut alors se rappeler que le serviteur moscovite avait été dix ans auparavant l'un des principaux protagonistes de la querelle des icônes et opposant du métropolite moscovite Makarij. Il avait alors dénoncé les nouveaux programmes iconographiques comme une « libre pensée » [самомышление] ou une « sophistication latine » [латинское мудрование]⁸¹. Malheureusement, il est impossible de dire si le reproche fait au prêtre Szymon correspondait à cette traduction copiée et envoyée en Pologne-Lituanie par Viskovatyj qui serait ainsi ce « certain Ivan » mentionné dans le document. Cependant, la réaction de l'évêque ne laisse aucun doute sur la circulation dans le diocèse de

⁷⁷ *MCSL*, t. 1, n° 86, 98, p. 136-137, 153-154.

⁷⁸ *MCSL*, t. 1, n° 208, p. 321-323.

⁷⁹ В. Ю. Крутецкий, *Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века*, résumé de la thèse de doctorat, soutenue à l'Université pédagogique d'État de Jaroslav' en décembre 2006, p. 10.

⁸⁰ И. Граля, *Иван Михайлов Висковатый: Карьера государственного деятеля в России XVI в.*, Moscou, Радикс, 1994, p. 425.

⁸¹ D. B. Miller, « The Viskovatyi Affair of 1553-1554 : Official Art, the Emergence of Autocracy, and the Disintegration of Medieval Russian Culture », *Russian History/Histoire russe*, 8/3 (1981), p. 306.

L'viv d'ouvrages slavons ou ruthènes qui s'opposaient aux pratiques religieuses, prônées par la hiérarchie locale. La question des images apparaît ainsi dès les années 1560-1570 dans l'un des exemplaires des Évangiles commentés, conservés à L'viv⁸². L'auteur y aborde l'importance de vénérer les icônes à travers un regard polémique tourné contre les protestants. Toutefois, la seule présence de ce sujet permet de montrer qu'il entraînait des disputes non seulement entre les diverses confessions établies de la cité mais peut-être à l'intérieur même de la communauté orthodoxe.

En somme, si les élites laïques des villes offraient une oreille particulièrement attentive à ces discours réformateurs, le clergé paroissial des églises urbaines se faisait souvent le relais de la lutte contre les prétendus abus. C'est pourquoi, au lieu de voir dans les desservants des confréries des officiants passifs, soumis à leurs patrons laïques, il serait certainement plus juste de les considérer comme des catalyseurs efficaces sur le terreau favorable formé par les bourgeois ruthènes des grandes cités de la République. La circulation de ces hommes ou du moins de leurs écrits, forme sans doute le principal facteur dans le dynamisme et la cohérence du mouvement réformateur, soutenu par les confréries dans les dernières décennies du XVI^e siècle. Plusieurs ecclésiastiques qui avaient officié à L'viv et dans ses environs purent séjourner ainsi plusieurs années à Vilnius, pour trouver un refuge contre les poursuites menées par le hiérarque de L'viv et prendre part aux activités de la confrérie lituanienne⁸³.

Cet excursus dans les événements des années 1591-1592 sert en réalité à mieux saisir les tensions existantes dans le diocèse de L'viv, après le départ de la délégation patriarcale de Jérémie II. La nature des conflits auxquels fut confronté Gedeon Bałaban à la fin des années 1580 dévoile l'existence d'une crise d'autorité de la hiérarchie ecclésiastique locale. À côté des litiges fonciers et juridictionnels, fréquents dans les autres diocèses ruthènes, la contestation affecta avant tout le pouvoir spirituel de l'évêque. Face aux enseignements répandus par certains clercs réformateurs, le hiérarque cessa d'être perçu comme la voix exclusive sur le chemin qui devait conduire les fidèles au salut. Cet élément constitue ainsi une donnée essentielle pour comprendre les disputes de l'époque mais également les revirements de Gedeon Bałaban au cours des années 1590. La crise du pouvoir spirituel déborda d'ailleurs les limites de l'évêché de L'viv, témoignant des hésitations des autorités ecclésiastiques locales. Ainsi, le métropolite lui-même écrivit en 1591 à Constantinople pour demander une confirmation patriarcale sur les normes qui devaient s'appliquer dans plusieurs questions cultuelles et disciplinaires (place de la prédication dans l'office, administration du sacrement du baptême,

⁸² М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 68.

⁸³ Voir *infra*.

mariage des orthodoxes avec des femmes de religion arménienne et enfin les qualités requises des didascales et des prédicateurs)⁸⁴.

Dans le même temps, les confréries, en particulier celles des petites villes de la voïvodie de Ruthénie, n'avaient vraisemblablement pas l'intention, et encore moins les moyens, de contester le pouvoir temporel de leur diocésain, contrairement à l'idée qui domine l'historiographie. Sans cela, comment expliquer que l'icône de l'« Ancien des jours », ramenée sur ordre de l'évêque dans l'église de la Nativité du Christ de Halyč, s'y trouvait encore en juin 1594, malgré les plaintes et les critiques récurrentes de la confrérie locale⁸⁵ ? En revanche, le conflit visa directement les prérogatives et les compétences spirituelles du hiérarque. Devant cette menace, toutes les démarches de Bałaban, fondées sur des arguments d'autorité, pour rétablir son emprise sur les fidèles furent anéantis par les décisions patriarcales de novembre 1589. En donnant raison aux détracteurs de l'évêque sur le point des bénédictions pascales, Jérémie II valida non seulement leurs pratiques mais plaça Bałaban dans une position délicate face à sa propre hiérarchie. D'ailleurs, le métropolite Rahoza à son tour soutint tout naturellement la position du patriarche grec qui était le garant de sa propre légitimité⁸⁶. Quand le premier synode métropolitain, réuni à Brest en juin 1590, reprit le contenu de la charte du patriarcale consacrée aux rites, Bałaban se retrouva définitivement isolé⁸⁷. Cette situation préoccupante l'amena alors à oublier pour un temps ses conflits avec Cyryl Terlecki pour trouver des alliés face aux attaques dont il faisait l'objet.

Contrairement à l'apparente concorde qui se dégage de la déclaration du 4 juillet 1590, ce premier appel à l'Union cachait de fait deux problèmes distincts, associant les conflits juridictionnels de l'épiscopat à la lutte face aux courants réformateurs orthodoxes des territoires méridionaux de la Couronne. À la même période et face à l'effervescence des régions méridionales, la communauté ruthène de Lituanie se distinguait par une situation administrative et culturelle plus stable et, *a priori*, peu propice à de quelconques changements d'obédience.

⁸⁴ *Akty JuZR*, t. 2, n° 159, p. 190-192.

⁸⁵ *MCSL*, t. 1, n° 330, p. 557-558 ; С. С. Лукашова, *Миране и Церковь...*, p. 219-224. D'ailleurs, en avril 1591, la confrérie de Rohatyn n'hésita pas à faire appel à l'évêque pour une affaire qui l'opposait à la municipalité de leur ville (*MCSL*, t. 1, n° 180, p. 288-289).

⁸⁶ Mikhail Dmitriev affirme qu'au départ le métropolite Rahoza prit la défense de l'évêque de L'viv contre les confrères, en l'autorisant à sévir contre les ecclésiastiques qui prêchaient des paroles contraires à l'enseignement orthodoxe et officiaient dans les églises, alors qu'ils avaient été déposés par le patriarche (М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 116). Cependant, l'examen attentif des documents cités par l'auteur révèle que le métropolite accordait, au contraire, toute sa confiance à la confrérie et visait probablement les prêtres qui, comme Bałaban, refusaient d'appliquer les corrections rituelles, énoncées par Jérémie II (*MCSL*, t. 1, n° 140-141, p. 214-218).

⁸⁷ Il fut décidé, en outre, de soustraire les prêtres de la confrérie à la juridiction de l'évêque pour les placer directement sous celle du métropolite (*PKK*, t. 3, n° 8, p. 26-29).

III) L'apaisement avorté et l'éclosion des pôles lituaniens du conflit

1) Le synode métropolitain d'octobre 1591

Les discussions et les décisions, prises par la hiérarchie ruthène dans les années 1590-1591, apparaissent de manière relativement confuse dans les sources. Les données disponibles indiquent cependant que, si l'initiative unioniste, entreprise par les quatre évêques, fut suspendue jusqu'au printemps 1592, elle servit de menace suffisante contre le métropolite amené à négocier avec les hiérarques. En effet, même si lors de sa visite à L'viv en hiver 1591 le métropolite confirma son soutien à la confrérie de la Dormition, il n'hésita pas à faire appel à Bałaban deux mois plus tard pour effectuer la visite du diocèse de Przemyśl, à la mort de l'évêque Bryliński⁸⁸. Au printemps de la même année, Bałaban profita d'ailleurs de l'approbation métropolitaine pour excommunier plusieurs clercs rattachés à la confrérie de L'viv et des curés des villes voisines⁸⁹.

Surtout, les nouveaux compromis ressortirent au moment du synode métropolitain, réuni à Brest à la fin du mois d'octobre 1591⁹⁰. Ses différents décrets édictèrent notamment de nouvelles règles pour le choix des candidats aux évêchés vacants, confirmèrent le droit des fils de prêtres de succéder à leurs pères à condition qu'ils possèdent les savoirs requis, interdirent aux prêtres excommuniés par leur évêque d'officier dans les églises, rappelèrent l'importance d'accomplir les sacrements d'après les rites décrits dans les eucologes, insistèrent sur la nécessité pour les clercs de posséder les lettres de créance des archiprêtres pour recevoir la consécration sacerdotale de la main des évêques et sur l'interdiction pour les ecclésiastiques de régler leurs litiges devant les tribunaux laïcs⁹¹. Pour toutes les affaires concernant les clercs orthodoxes ou les confréries, le synode métropolitain était reconnu comme l'instance judiciaire suprême. Il fut d'ailleurs souligné que les confréries devaient agir

⁸⁸ *MCSL*, t. 1, n° 177, p. 283-285. Rahoza avait réuni une session du tribunal ecclésiastique dans la cité et, tout en condamnant les agissements de l'évêque, ne prononça aucune mesure concrète à son encontre (*MCSL*, t. 1, n° 172, p. 273-277). À cette occasion, il put constater que parmi les opposants à la confrérie se trouvaient également certains bourgeois orthodoxes de la ville (*MCSL*, t. 1, n° 169, p. 267-268). Il se limita ainsi à garantir l'indépendance de la confrérie et, pour éviter de futurs litiges culturels, consacra une antimensa destinée à l'autel de son église (*MCSL*, t. 1, n° 169, p. 267-268).

⁸⁹ Parmi les diverses raisons évoqués, Bałaban mentionnait souvent le non respect des bénédictions pascales (С. С. Лукашова, *Миранне и Церковь...*, p. 218).

⁹⁰ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 120-123. Le synode aurait commencé son travail le 28 (18) octobre 1591 (*MCSL*, t. 1, n° 323, p. 539).

⁹¹ П. Н. Жукович, « Брестский собор 1591 г... », p. 65-71.

en accord avec le métropolite et leurs diocésains, après avoir reçu leur « bénédiction ». La mesure s'étendait également aux organisations de L'viv et de Vilnius mais il était précisé qu'elles relèveraient directement du métropolite⁹². De même, tous les livres religieux orthodoxes devaient désormais obtenir l'autorisation de l'épiscopat avant d'être publiés. La charge de vérifier et de corriger les textes était répartie entre l'évêque de Luc'k Terlecki, l'économe du monastère des Grottes de Kiev Nicefor Tur et l'archiprêtre de Harodnja Nestor⁹³. Dans le même temps, la gestion financière des imprimeries orthodoxes relevait également de la hiérarchie ruthène, puisque Terlecki était chargé de rassembler une caisse annuelle commune dont la moitié irait à la confrérie de L'viv et l'autre serait envoyée au métropolite pour financer les presses de Vilnius. Seule l'activité scolaire restait sous le contrôle presque exclusif des confréries, puisque les monastères se voyaient interdire l'ouverture de leurs propres écoles pour les enfants. Le principal arrangement concerna les cérémonies pascales. Le synode trouva ici une position médiane, en autorisant la bénédiction des mets au nom de la coutume mais précisant qu'ils ne devaient pas être associés à la personne du Christ (« **НЕ МАЕТЪ БЫТИ ЗВАННО И РАЗУМНО ПАСХЮ, БО ТОЕ ИМЯ ПРОИЗВОИТО ГОСПОДУ НАШОМУ ИСУСУ** »). De plus, l'assemblée désavoua la pratique de s'adresser au patriarche pour dénoncer le camp adverse et contesta la validité de tels documents, à moins qu'ils ne fussent confirmés par le synode métropolitain. En somme, si la hiérarchie ruthène condamna à nouveau certains agissements de l'évêque de L'viv, elle ne manqua pas de mettre un frein aux actions entreprises par les principales confréries orthodoxes. Désormais, celles-ci devaient se soumettre aux autorités ecclésiastiques et même leur activité économique, liée à l'édition, devait s'exercer sous la tutelle étroite de l'Église.

Le soutien apporté aux bourgeois de L'viv dans leurs conflits juridictionnels avec Bałaban était donc la contrepartie, en fin de compte relativement modeste, de la reprise en main par l'épiscopat des courants réformateurs de la métropole de Kiev⁹⁴. Le document synodal fut d'ailleurs signé par l'évêque de L'viv lui-même qui, du moins en apparence, se montrait prêt à de telles concessions afin de retrouver son autorité spirituelle sur les fidèles. Néanmoins, contrairement aux conclusions de Mikhail Dmitriev, rien ne permet d'affirmer

⁹² Pour Vilnius cela n'apportait aucun changement puisque la confrérie se trouvait déjà dans le diocèse métropolitain.

⁹³ Il n'est pas à exclure que le dernier personnage renvoyait en réalité à l'archiprêtre de Podlachie Nestor Kuźminicz. Ce dernier semblait en effet s'occuper des affaires ecclésiastiques à Harodnja au début des années 1590 (AVAK, t. 33, n° 137, p. 179).

⁹⁴ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 123. La même volonté de freiner l'autonomie des mouvements confraternels s'exprimait alors dans le clergé latin : M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 8 : *Le temps des confessions (1530-1620/1630)*, Paris, Desclée, 1992, p. 976-979.

que les confréries acceptèrent ces conditions et que le synode se termina sur un « consensus ». Au contraire, tout porte à croire que les organisations laïques se sentirent flouées par ces décisions mais qu'elles mirent du temps à réagir, estimant que les évêques n'auraient pas les moyens de mettre ces décrets en application⁹⁵. Toutefois, les nouvelles tensions apparurent rapidement car, dès la fin du mois de février 1592, la déclaration unioniste préparée le 4 juillet 1590 fut finalement envoyée au roi qui l'accueillit favorablement⁹⁶. Quelles furent les raisons de ce geste, après un silence de plus de dix-huit mois ?

À L'viv, le conflit entre l'évêque et la confrérie de la Dormition reprit en effet dès l'hiver 1592, qui contrairement aux décisions énoncées à Brest s'adressa aux patriarches de Constantinople et d'Alexandrie⁹⁷. Cette fois-ci les confrères ne se limitèrent pas à leur diocésain mais dénoncèrent également les abus des évêques de Pinsk, de Przemyśl et de Chelm. Il est possible que les hiérarques visés, signataires du texte de 1590, se résolurent à réactiver leur ancien projet après que les bourgeois de L'viv commencèrent à répandre le bruit d'une arrivée prochaine du patriarche alexandrin dans la République⁹⁸. La nouvelle de la visite d'une délégation orientale laissait en effet présager de nouveaux réaménagements propices à fragiliser le pouvoir des évêques concernés⁹⁹. La situation était d'autant plus préoccupante que la position du métropolite restait peu claire et, encore en janvier 1592, paraissait très favorable aux associations laïques¹⁰⁰.

2) Les nouveaux lieux du débat : la confrérie de Vilnius

Les nouvelles préoccupations de l'épiscopat s'accompagnèrent d'importants changements dans la situation lituanienne. À la veille du synode métropolitain en automne 1591, la confrérie de Vilnius vit arriver dans ses rangs plusieurs nobles orthodoxes, parmi lesquels se trouvaient deux voïvodes et deux castellans, mais également Michał Rahoza lui-

⁹⁵ La confrérie de L'viv manifesta ainsi son regret sur l'absence de sanction à l'égard de Gedeon Balaban dont le cas devait être examiné seulement au prochain synode, prévu pour le mois de juillet 1593 (*MCSL*, t. 1, n° 216, p. 340).

⁹⁶ *DUB*, n° 3, p. 9-10.

⁹⁷ *MCSL*, t. 1, n° 216-217, p. 339-345.

⁹⁸ *MCSL*, t. 1, n° 222, p. 355-356. Un an plus tard, en juillet 1593, le nonce Malaspina crut que le patriarche était finalement arrivé en Pologne pour faire échouer les projets de ligue anti-ottomane et s'empessa d'en informer la curie. Il semblerait pourtant que ce ne fut qu'une rumeur qui souligne d'autant plus l'efficacité des menaces proférées par les confréries. Voir *LNA*, t. 1, n° 389, p. 345 ; O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 249-251.

⁹⁹ La réponse royale du 18 mars 1592 indiquait d'ailleurs en filigrane que les quatre hiérarques ruthènes craignaient une éventuelle déposition prononcée par leurs supérieurs.

¹⁰⁰ *MCSL*, t. 1, n° 211, p. 327-329.

même¹⁰¹. Si dès son origine l'association prévoyait d'accueillir les membres orthodoxes de toutes les couches sociales lituaniennes, sa composition resta au départ limitée au monde des métiers et à la bourgeoisie de la capitale de la grande-principauté. Durant ces quelques années, la confrérie fut une sorte d'institution fédératrice de la population ruthène locale, répartie entre les différentes confréries professionnelles. En 1591, l'organisation connut donc une promotion fulgurante, en accueillant les grands dignitaires de la noblesse lituanienne. Déjà estimée pour son activité religieuse et scolaire, la confrérie orthodoxe gagna ainsi une nouvelle aura politique, qui la rendit plus visible et plus audible auprès des élites ruthènes. Ce moment correspond sans doute à la date de rédaction du premier grand registre des confrères, avec la mention de près de 380 membres¹⁰². Le choix fait par le métropolite de suivre le mouvement peut se lire alors de manière équivoque. D'une part, le hiérarque reconnaissait vraisemblablement la valeur de l'organisation et sa place dans le renouveau de l'Église ruthène. De l'autre, il pouvait se méfier de cette promotion et voulait éviter que ces initiatives laïques ne finissent par échapper à l'autorité ecclésiastique, en les contrôlant de l'intérieur. Ce rapprochement pouvait ainsi annoncer la volonté de reprise en main des actions laïques par l'épiscopat, qui fut déclarée quelques mois plus tard, dans les décrets du synode d'octobre.

Les évolutions survenues à Vilnius s'accompagnèrent également d'une autre nouveauté plus discrète mais dont les résultats ne doivent pas être sous-estimés. L'augmentation rapide de ses effectifs créa pour la confrérie de nouveaux besoins qu'elle n'était pas en état de régler de manière autonome. Dès le 11 octobre 1591, le voïvode de Minsk Bohdan Sapieha écrivit à la confrérie de L'viv, avec la demande de déléguer un professeur de grec pour l'école orthodoxe de Vilnius¹⁰³. Bien entendu, l'envoi d'enseignants de L'viv à d'autres confréries était une pratique déjà connue mais son rayonnement restait généralement plus local et, surtout, limité à quelques rares individus. Il en fut autrement dans la capitale lituanienne, affectée par le contexte particulier de l'hiver 1592. À L'viv, le retour des tensions avec l'évêque plaça plusieurs ecclésiastiques de la confrérie sous la menace des poursuites entreprises par Gedeon Bałaban contre ses opposants. Il devenait donc urgent d'éloigner ces personnes de la cité afin de les protéger des actions judiciaires et des atteintes physiques que faisaient peser sur elles le hiérarque. Ces impératifs rencontrèrent ainsi les demandes des orthodoxes de Vilnius, qui manquaient de personnel compétent et étaient prêts à accueillir le plus grand nombre de ces délégués méridionaux. Dès la mi-janvier 1592, la confrérie

¹⁰¹ *MCSL*, t. 1, n° 205, p. 316-317.

¹⁰² « Реестр уписования братии братства... ». Voir *supra*.

¹⁰³ *MCSL*, t. 1, n° 201, p. 310.

lituanienne de la Trinité reçut le prêtre Ignacjusz et le didascale Cyryl (Trankwilion-Stawrowiecki) chargé de l'enseignement du grec et du slavon¹⁰⁴. À la fin du mois de février, ces derniers furent rejoints par les prêtres Teodor de Hlynjany et Szymon de Halyč, accompagnés du diacre Gerazym¹⁰⁵. Nous avons vu plus haut que ces clercs se firent rapidement remarquer par leur tentative d'introduire de nouveaux usages dans l'administration de certains sacrements¹⁰⁶. Dans les années suivantes, la confrérie de Vilnius accueillit également les frères Zizania, Stefan et Lawrenti, après que ce dernier eut enseigné quelques années à l'école orthodoxe de Brest¹⁰⁷.

Avec la venue de ces hommes, la confrérie de Vilnius fut confrontée directement aux litiges institutionnels et religieux qui animaient depuis une demi-décennie la vie des orthodoxes de L'viv. Alors que jusque-là les liens – surtout épistolaires – entre les deux principales confréries orthodoxes de la République se limitaient essentiellement à la sphère éducative et érudite, au début de l'année 1592 Vilnius devint un nouveau relais des revendications formulées par les confréries de la voïvodie de Ruthénie face aux institutions « traditionnelles » du clergé. Pour les régions de la grande-principauté cette période constitua un point de basculement, à partir duquel les frictions avec la hiérarchie ecclésiastique ruthène et, par là, l'Union devinrent aussi une affaire lituanienne¹⁰⁸.

Le retour aux idées unionistes, comme remède aux frictions, put également être favorisé par l'arrivée de Pietro Arcudio – un Grec formé au collège Saint-Athanase de Rome et ramené dans la République par l'évêque latin de Luc'k, Bernard Maciejowski, pour travailler au rapprochement avec les Ruthènes¹⁰⁹. Sa mission n'est connue que par une mention *a posteriori* faite dans l'une de ses propres lettres, adressée à la Secrétairerie d'État en septembre 1597¹¹⁰. Selon les propos de l'auteur, il se serait alors entretenu à plusieurs reprises avec Hipacy (Adam) Pociej, avant son accession à l'épiscopat en mars 1593. Il n'est pas à exclure que son influence se refléta également dans les projets d'Union, exposés par le prince

¹⁰⁴ *MCSL*, t. 1, n° 209, p. 324-325.

¹⁰⁵ *MCSL*, t. 1, n° 219, p. 349.

¹⁰⁶ *AZR*, t. 4, n° 41, p. 59-61.

¹⁰⁷ *MCSL*, t. 1, n° 216, p. 340.

¹⁰⁸ Le caractère charnière de l'année 1592, ressort également des *Annales de Barkalabava*, écrite après les événements. Le texte parle en effet d'une véritable « guerre [война] » commencée avec les « Romains » dans laquelle la confrérie orthodoxe de Vilnius aurait appelé des « hommes savants [люди навчоныє] » de L'viv à son aide (*PSRL*, t. 32, p. 178). L'auteur cite en particulier le nom de Stefan Zizania mais également celui de Jerzy – appelé ici Grzegorz (Григорій) – Rohatyniec.

¹⁰⁹ P. B. Pidrutchnyj, « Pietro Arcudio – promoteur dell'Unione », *AOSBM*, 8 (1973), p. 256 ; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 142. Ce premier séjour polono-lituanien d'Arcudio dura près de deux ans et demi, entre printemps 1591 et automne 1593.

¹¹⁰ *DUB*, n° 289, p. 448-452.

Konstanty Ostrogski dans sa lettre à Pociej du 21 juin 1593¹¹¹. Toutefois, en raison des flottements rencontrés par ces initiatives, la confrontation directe entre les diverses forces concurrentes n'eut lieu qu'au synode métropolitain de juillet 1594¹¹².

3) Des programmes réformateurs discordants

La rencontre des représentants de la communauté ruthène, réunis à Brest à cette occasion, n'avait pas de statut pleinement officiel en raison de l'absence du roi qui détenait le pouvoir exclusif de convoquer les synodes orthodoxes de ses sujets. Pour autant, cet épisode devint un moment essentiel dans l'évolution des rapports entre l'épiscopat kiévien et les confréries ruthènes de la République¹¹³. Les contraintes formelles expliquent le caractère particulier de cette assemblée chargée de s'occuper avant tout des affaires judiciaires qui relevaient du synode et du tribunal métropolitain. La composition des participants laisse ainsi entendre que l'initiative vint ici des confréries elles-mêmes. Le métropolite convoqua à son tour les principaux représentants ecclésiastiques du diocèse métropolitain (archiprêtres et archimandrites) auxquels vinrent se joindre les évêques de Volodymyr et de Luc'k, considérés comme ses assistants directs à l'échelle de la métropole¹¹⁴. Cyryl Terlecki fut accompagné de l'higoumène du monastère Saint-Sauveur de Dubno, qui fut le seul dignitaire monastique issu d'un diocèse de la Couronne.

Les décrets du synode rendent parfaitement compte des évolutions dans le rapport de force, remarquées dès 1592. Ainsi, Brest vit arriver les représentants de près de huit confréries religieuses, parmi lesquels le premier rôle revenait désormais aux délégués de Vilnius. Ces derniers furent en effet chargés de transmettre aux évêques les instructions rédigées par les confrères de la capitale lituanienne, qui reprenaient implicitement plusieurs points déjà formulés dans les documents des autres associations orthodoxes et destinés à engager un profond mouvement de réforme dans l'Église. L'examen des décrets du synode, datés du 4

¹¹¹ DUB, n° 8, p. 17-20 ; М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 235-236.

¹¹² Les hésitations fondées sur les divergences au sujet des modalités d'une future Union avec la papauté se renforcèrent également en raison de la difficulté à attirer l'intérêt des représentants romains. Au début de l'année 1592, quand les quatre évêques présentèrent leur déclaration au roi de Pologne, aucun nonce pontifical n'était présent en Pologne. En effet, le successeur d'Annibale di Capua, Germanico Malaspina n'arriva dans la République qu'en juillet 1592 et dut quitter de nouveau le royaume, entre l'hiver 1593 et l'été 1594, pour suivre Sigismond III dans son expédition suédoise. Cette entreprise scandinave qui apparaissait comme une reconquête face à l'avancée luthérienne et, plus encore, la ligue anti-ottomane constituaient alors les deux sujets largement dominants de la diplomatie pontificale, déployée en Europe orientale.

¹¹³ Nous reprenons ici la lecture de Mikhaïl Dmitriev, qui suit les remarques de Boris Florja. Voir М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 124-130.

¹¹⁴ MCSL, t. 1, n° 312, p. 516-519.

juillet 1594, révèle que l'ampleur de telles revendications créa une gêne, voire même de l'hostilité, au sein du clergé ruthène, présent à Brest. Cette réaction explique peut-être l'absence de la signature de l'évêque de Luc'k sur le document. La comparaison de celui-ci avec le texte des instructions fait ainsi ressortir plusieurs divergences importantes :

Tab. 12 : *Articles des Instructions de la confrérie de Vilnius au synode de Brest (1594) et les décrets du synode du 4 juillet 1594*¹¹⁵

<i>Instructions</i>	<i>Décrets</i>
Qu'il soit décidé de laisser partout en paix les confréries religieuses, instituées par les Très Saints patriarches et confirmées par le Père métropolitain et les évêques, et que les quelques confréries incomplètes, opposées à celles-ci et instituées par certains évêques, soient excommuniées de l'Église et extirpées, et que ne demeure qu'une seule véritable confrérie religieuse, puisque le trouble dans l'Église provient des confréries des opposants.	1. Nous laissons en l'état les confréries religieuses, instituées par les Très Illustres patriarches et confirmées par le Père métropolitain et les évêques, et nous souhaitons non seulement qu'il ne soit certes pas permis d'enfreindre une telle affaire bénie, mais encore pour la suite nous y engager par tous les moyens, y inviter les autres et l'accroître. Quant à ce qui concerne les autres confréries religieuses, hostiles à ces confréries déjà mentionnées, en particulier, si elles avaient été fondées par quelque évêque et s'en réclameraient : nous ne voulons rien savoir, les interdisons et les abolissons.
Que les opposants soient punis par la justice pour les torts causés à la confrérie religieuse, qu'il s'agisse d'un homme laïc ou d'un évêque. Puisque les évêques de L'viv et de Przemyśl causèrent avec leurs autres confréries de grands torts à la confrérie religieuse, comme on l'entend également à Vilnius.	Quant à ce qui concerne la punition des opposants de ces confréries bénies : ainsi si cela se montre justifié, nous n'allons pas nous amollir mais, comme ici lors des synodes, de même dans nos cités et dans nos diocèses respectifs, nous voulons les punir d'après le droit canon.
Comme les évêques hostiles aux confréries – leurs brebis – transfèrent les affaires de notre Église relevant de la cour ecclésiastique vers la juridiction du chapitre romain et la tutelle de l'archevêque ¹¹⁶ et reconsidèrent les décrets patriarcaux et métropolitains, qu'on empêche cela et qu'on punisse obligatoirement ceux-ci par des sanctions ecclésiastiques, puisque ainsi cela porte atteinte aux libertés, et qu'ils entraînent l'Église vers la soumission.	
Qu'il y ait une église propre de la confrérie, soumise à	2. Que les églises des confréries ne soient soumises à

¹¹⁵ *Ibid.* ; *AJuZR*, P. 1, t. 10, n° 203, p. 497-499.

¹¹⁶ À la place de « *z pod obrone* » il faut sans doute lire « *y pod obrone* ». Le texte renvoie ici à l'archevêque latin de L'viv.

<p>personne, à savoir : à Vilnius, à L'viv, et partout où cela s'avère nécessaire, et que les prêtres de la confrérie soient placés sous la bénédiction [<i>blogosłowieństwo</i>] du métropolitain.</p>	<p>personne et que les prêtres qui sont sous l'autorité de l'archevêque métropolitain, soient dans l'obligation de relever de leur pasteur ; de même pour ceux qui sont dans les évêchés, qu'ils relèvent de leurs évêques, à l'exception de ceux de l'église de la Dormition de la Très Sainte Mère de Dieu de L'viv et du monastère de la confrérie Saint-Onuphre, qui sont sous notre obédience archiépiscopale.</p>
	<p>3. Et comme les prêtres de la confrérie religieuse de Vilnius souffrent des torts dans le monastère de la Sainte-Trinité de la part des prêtres de la municipalité, dans l'administration des affaires ecclésiastiques, propres à leur état, nous donnons notre bénédiction à la confrérie religieuse de Vilnius de bâtir sur les terrains de la confrérie sa propre église, selon le privilège accordé à ce sujet par Sa Majesté le Roi, d'après leur désir et leurs possibilités. Et, en attendant d'avoir leur propre église, qu'il soit permis aux prêtres de la confrérie, selon notre bénédiction archiépiscopale, de jouir de toutes les libertés et facultés dans cette église de la Sainte-Trinité du monastère de Vilnius, de célébrer l'office divin, d'y recevoir l'aumône pour l'entretien des prêtres de la confrérie religieuse, et à tout moment où le prêtre ou le diacre de la confrérie en auront besoin pour les affaires religieuses, le sacristain monastique du lieu devra toujours leur ouvrir l'église. Personne ne pourra le leur interdire, sous peine d'excommunication contre celui qui aurait à leur causer du tort en quoi que ce soit au sujet des articles ci-dessus. De même et après la construction de leur propre église, l'autel de la Présentation de Jésus au Temple dans cette église de la Sainte-Trinité, selon la bénédiction patriarcale et le privilège confirmé par Sa Majesté le Roi, devra revenir à la confrérie pour la célébration de la gloire de Dieu, pour l'éternité et sans modification possible par quiconque.</p>
<p>Décréter qu'il n'y ait qu'une seule école de la</p>	<p>4. Au sujet des écoles des confréries, selon les</p>

confrérie (là où la confrérie se trouve) et interdire qu'il y ait d'autres écoles, aux dépens de celle de la confrérie.	décisions du patriarche et de notre synode, nous laissons, à savoir : deux écoles cathédrales, l'une à Vilnius et l'autre à L'viv, auprès de celles des confréries religieuses et sous l'autorité de l'archevêque, et que toutes les autres petites écoles, établies aux dépens de l'école de la confrérie n'existent plus ; seulement pour l'assistance des prêtres, il sera permis d'avoir deux ou trois enfants auprès de chaque église.
Qu'il y ait une imprimerie dans les confréries de Vilnius et de L'viv, et que l'autre d'où sortaient des livres suspects et nuisibles pour notre Église n'existe plus, et qu'on n'accepte pas ses livres.	5. Nous établissons l'imprimerie, selon notre première décision énoncée en l'an 1591, ajoutant qu'aucun imprimé ne puisse paraître et qu'aucun livre ne puisse être publié sans l'accord de l'archevêque métropolitain dans son diocèse ainsi que partout où s'étend son pouvoir, comme à L'viv, et dans les diocèses sans l'accord épiscopal, sous peine de voir détruits les livres publiés [...]
Les propriétés et les domaines ecclésiastiques, qui furent légués par les chrétiens pour servir à la gloire de Dieu et au salut des âmes, furent hypothéqués par les évêques, vivant sur les restes avec leurs femmes et leurs familiers, qui les dévastent. Qu'on empêche cela, afin qu'ils soient affectés à ce qui convient, à savoir aux sciences et aux écoles, aux prédicateurs et aux prêtres dignes, aux orphelins et à la construction des hospices et des églises.	
Que le Père métropolitain et chaque évêque, archimandrite et higoumène donnent tous les ans 10 gros sur l'ensemble de leurs revenus à la caisse pour la fondation d'écoles, de l'imprimerie et pour d'autres besoins. Et la caisse des confréries doit être confiée à l'évêque de Brest, comme cela fut décidé entre nous au premier synode. De même, après la mort du métropolitain et des évêques, que les revenus soient versés dans ce même [fonds].	
Que les monastères (attribués aux higoumènes) soient pourvus de religieux : puisque les évêques récupérèrent eux-mêmes les propriétés monastiques, laissant vides les monastères.	
Que les villes des districts soient pourvues de	

confréries, de prêtres lettrés et d'écoles, afin que les simples ne périssent pas des mains des divers hérétiques.	
Qu'on veille, en accord avec le droit canon, à avoir un synode général chaque année.	
Qu'il y ait un exarque, ou légat du patriarche, permanent, soit local soit extérieur. Réfléchir à son entretien grâce aux biens ecclésiastiques.	
Que tout soit administré dans les affaires ecclésiastiques, spirituelles, en accord avec le droit canon, puisqu'ici on enseigne et officie dans les églises d'une manière et ailleurs d'une autre, ce qui mena la foi dans le Christ vers l'aversion et les gens vers l'abandon de l'Église.	
Exiger ensemble que tout cela soit approuvé par le synode. Quant aux articles inscrits ci-dessous, il faut s'efforcer nécessairement à ce que Sa Grâce le Père métropolitain écrive aux diétines des districts dans toute la grande-principauté de Lituanie et que les évêques fassent de même dans leurs diocèses, et, ensuite, à la Diète générale (l'heure venue), que cela soit enregistré dans les constitutions de la Diète et confirmé.	6. En ce qui concerne les adresses aux diétines, aussi bien de la part du métropolitain que des évêques, au sujet des débats sur les candidats [електы] à l'élection du métropolitain et des évêques, nous le considérons comme une chose sensée et chacun, dans les diétines de nos districts, nous essaierons d'agir, avec le souhait fidèle d'obtenir la confirmation de Sa Majesté le Roi : ce que, selon notre bonne volonté, nous accordâmes déjà précédemment.
Comme les clercs se désignent eux-mêmes à leurs charges et pour leur profit, et n'y viennent pas pour la dignité, eux par qui la discipline ecclésiastique et la louange du Seigneur régressent, et qui utilisent les revenus ecclésiastiques pour les affaires laïques, il faut s'efforcer de l'empêcher et demander que l'élection puisse avoir lieu à un endroit et à un moment précis, et que Sa Grâce le Père archevêque avec les ecclésiastiques et le consentement des personnes laïques, dignes pour cette tâche, les choisisse et les consacre, selon les canons, en présence de quelques évêques. Que le choix du métropolitain se fasse pareillement.	

Que les églises conservent entièrement leurs anciens privilèges et fondations, comme à Riga, à Cēsis, à Trakai etc. ¹¹⁷	
Au sujet des cours des Grands Tribunaux, réclamer que les personnes ecclésiastiques de religion grecque tout comme celles de religion romaine siègent avec les laïcs pour ces affaires, i. e. 3 ecclésiastiques et 3 laïcs ¹¹⁸ .	
Comme il existe des informations que dans certains évêchés les affaires ecclésiastiques sont confiées aux laïcs, à l'image des divorces des maris avec leurs épouses et des autres choses, à l'origine de nombreux abus, il faut veiller avec application à ce que cela ne se reproduise pas par la suite.	7. [...] dans certains évêchés quelques licences dans les mariages : nous ne le constatons pas parmi nous, mais si cela existe, nous ne l'approuvons pas et veillerons à le prévenir [...] ¹¹⁹ .

Une lecture rapide de ces différents points suffit à montrer que le synode confirma toutes les demandes relatives à l'organisation interne et aux statuts des principales confréries (Vilnius et L'viv), mais rejeta ou, du moins, laissa en suspens toutes les suppliques relatives aux juridictions ecclésiastiques et aux affaires internes du clergé. Le premier décret indiqua ainsi clairement que tous les conflits avec les associations laïques devraient être jugés par les synodes ou, localement, par les évêques diocésains. De même, si la hiérarchie ecclésiastique reconnut l'indépendance des églises des confréries – sous-entendu pour l'administration de leurs biens – leurs curés devaient relever de leurs hiérarques diocésains, à l'exception de deux églises rattachées à la confrérie de L'viv, placées sous l'autorité directe du métropolite et non de l'évêque local (art. 2).

Le contenu des instructions confiées aux délégués des confrères de Vilnius fournissent plusieurs autres données venant compléter le tableau des tensions exprimées à cette époque. En particulier, c'est l'un des rares documents à mettre en avant les conflits entre les confréries confirmées par les patriarches et celles, « incomplètes » établies par certains évêques. Cette formulation quelque peu étrange cache une réalité plus complexe. En effet, bien avant les visites patriarcales des années 1580, les différentes associations laïques, formées par les confréries des métiers ou les habitants d'une paroisse, obtenaient généralement la confirmation de l'évêque et du roi pour les statuts de leur organisation. Encore au début des années 1590 plusieurs

¹¹⁷ L'orthographe des deux premiers toponymes semble indiquer que le texte comporte une coquille commise par le greffier ou l'éditeur du manuscrit. Ainsi à la place de « *w Rydle, w Kiesie, w Trokach etc.* » il faudrait lire plus vraisemblablement « *w Rydze, w Kiesi, w Trokach etc.* ».

¹¹⁸ En chiffres dans le texte.

¹¹⁹ Cette partie du document est altérée et seule une partie du texte demeure lisible.

confréries nouvelles apparurent sur ce modèle dans le diocèse métropolitain ou ceux de Przemyśl et de Polack¹²⁰. D'ailleurs, la confrérie de Brest, qui faisait partie de la délégation laïque au synode de 1594 avait été établie par l'évêque Melecjusz Chreptowicz en 1591¹²¹. Les instructions n'entendaient donc pas discréditer toutes les associations dépourvues de chartes patriarcales mais d'utiliser ce prétexte contre celles qui échappaient à l'influence directe de L'viv et de Vilnius. Comme l'affirmait le premier article du texte, il fallait combattre les divisions qui avaient affaibli l'Église en instituant une seule « véritable confrérie », qui tout naturellement serait contrôlée par les confrères de la Dormition et de la Sainte-Trinité. Pour cela, il s'agissait non pas de supprimer les autres structures plus petites mais d'en faire des sortes de filiales de cette nouvelle institution, étendue à l'échelle de la métropole. Sans cette lecture, il devient difficile de comprendre que le même document demandait d'instituer des confréries, pourvues d'écoles, dans chaque capitale de district. Ces informations sont la preuve que, malgré l'homogénéisation progressive des structures des confréries ruthènes, certaines d'entre-elles continuaient à défendre leur autonomie relative¹²². Elles montrent également que le mouvement de regroupement des élites ruthènes n'était pas un phénomène dirigé dès l'origine par les deux organisations principales mais exprimait une réponse locale – à l'échelle paroissiale – aux nouveaux courants de spiritualité de la seconde moitié du XVI^e siècle. Si certaines confréries avaient ainsi transposé presque à l'identique les statuts rédigés par les confréries de la Dormition et de la Sainte-Trinité d'autres s'appuyaient sur des chartes particulières, reçues des autorités ecclésiastiques ou du souverain.

Les préoccupations exprimées sur ce point par les *Instructions* renvoyaient prioritairement à la situation de L'viv mais entendait également clarifier les rapports entre la confrérie de la Saint-Trinité de Vilnius et les autres associations orthodoxes, plus anciennes, qui continuaient à exister dans la ville. Pour autant la situation de la Lituanie occidentale divergeait profondément de celle des voïvodies méridionales de la Couronne. Dans cette partie de la grande-principauté, et d'après les sources conservées, le mouvement des confréries se limita presque exclusivement à la capitale, alors qu'il connut un développement bien plus étendu plus à l'est, dans le diocèse de Polack. Cette concentration géographique expliquait sans doute les visions centralisatrices du « programme » préparé en 1594. En effet, le rôle de l'organisation fondée autour de l'église monastique de Vilnius ne pouvait se réduire à une simple action paroissiale. Le recrutement

¹²⁰ Voir l'annexe 1 dans C. С. Лукашова, *Миряне и Церковь...*, p. 290-307.

¹²¹ *Akty JuZR*, t. 1, n° 206, p. 243-244.

¹²² L'exemple le mieux documenté concerne ici les confréries de l'Épiphanie, de Saint-Nicolas, de l'Annonciation et de Saint-Théodore à L'viv, dont certains membres s'opposèrent aux confrères de la Dormition et prirent, en 1590, le parti de l'évêque Gedeon Bałaban. Voir *MCSL*, t. 1, n° 153, 158, p. 240-242, 252-254.

étendu de ses membres témoigne d'ailleurs de cette prise de conscience dès le début des années 1590. Certes, la confrérie avait besoin de relais locaux mais, malgré les vœux énoncés dans ses instructions, son action dans ce sens fut pratiquement sans effet. Seuls les décrets du synode de 1594 mentionnent en effet la confrérie orthodoxe du bourg de Hal'shany, à une soixantaine de kilomètres au sud de Vilnius, organisée probablement autour de l'église monastique Saint-Nicolas¹²³. La participation des confrères de Hal'shany au synode laisse alors supposer qu'ils avaient des liens étroits avec l'association de la Sainte-Trinité dont les statuts devaient leur servir de modèle. Les instructions envoyées au synode en juillet 1594 étaient donc un programme général construit autour d'une réflexion d'ensemble sur les institutions des confréries et leurs rapports avec les autorités ecclésiastiques. Bien qu'il n'attaquât pas frontalement les fonctions du clergé, il entendait néanmoins donner aux associations laïques une place de choix dans la gestion des affaires religieuses. Dès lors, au vu de l'influence croissante de ces organisations, du statut élevé de certains de leurs membres – en particulier à Vilnius – et, par là, de leurs liens privilégiés avec la masse des fidèles, il paraît naturel que le haut clergé ait réservé un accueil méfiant et préoccupé face aux projets formulés par ces élites laïques.

Le ton conciliant des articles synodaux recèle donc une réaction de la hiérarchie qui, encore davantage qu'en 1591, entendait bloquer certaines prétentions des confréries urbaines. Néanmoins, contrairement à l'assemblée de 1591, le métropolite ne pouvait plus reprendre le rôle confortable de conciliateur entre les évêques de la Couronne et les bourgeois de L'viv. Désormais, la contestation provenait d'une des capitales de son propre diocèse et était soutenue par plusieurs sénateurs orthodoxes lituaniens. Face à ce contexte, Rahoza se trouva dans une position chancelante. D'une part, il devint clair qu'il ne pouvait plus demeurer un allié inconditionnel des confréries, de l'autre, il ne pouvait s'appuyer pleinement sur le reste de l'épiscopat avec lequel il entretenait des relations délicates et parfois conflictuelles. Une lettre datée du 12 (2) juillet, retrouvée par Mikhail Dmitriev, suggère toutefois que le métropolite et l'évêque Terlecki se rapprochèrent à cette occasion, oubliant certains de leurs différends¹²⁴. Le document reste très évasif mais parle d'une mission confiée à l'exarque auprès du chancelier Jan Zamojski. Faut-il y voir pour autant le premier pas du métropolite vers l'Union ? Certains documents et les événements de la fin du mois de juin amènent à douter d'une telle hypothèse¹²⁵.

¹²³ Malheureusement cette association n'est connue que par cette seule mention. Une autre confrérie ruthène existait depuis les années 1570 dans le bourg de Kuranec mais il s'agissait sans doute d'une institution indépendante qui ne laissa aucune trace pour les époques suivantes (AVAK, t. 11, n° 18, p. 43).

¹²⁴ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 149-150. Le document est conservé à : AGAD, *Archiwum Zamoyskich*, n° 693, f. 17r.

¹²⁵ Le 11 (1) juillet 1594 (un jour avant le document mentionné par Mikhail Dmitriev) le métropolite avait déjà préparé une lettre pour Jan Zamojski, avec la demande de confirmer la déposition de l'évêque de L'viv. Elle ne

Toutefois, il est vrai que d'autres lettres de magnats évoquent la présence à Brest du jésuite Kaspar Nahaj, dépêché sur place par l'évêque latin de Luc'k pour mener des négociations avec les Ruthènes¹²⁶. Il n'est donc pas à exclure que l'idée de l'Union fut explicitement évoquée en juillet 1594 et put être accueillie comme une échappatoire viable par Rahoza.

Dans le même temps, le métropolite ne pouvait rompre ouvertement avec les confréries car cela aurait contredit ses décisions précédentes et, surtout, l'aurait placé dans une situation dangereuse face aux orthodoxes lituaniens. Après le départ de Cyryl Terlecki, Rahoza, tout comme l'évêque de Volodymyr, acceptèrent ainsi de confirmer les confréries apparues récemment dans deux capitales de district, à Bielsk et à Lublin¹²⁷. Surtout, les 1-2 juillet, le métropolite renouvela les sanctions contre Gedeon Bałaban et, cette fois-ci, prononça une déposition solennelle contre le hiérarque¹²⁸. Les choix ambivalents de Rahoza avaient vraisemblablement été discutés plusieurs jours auparavant et furent bien connus de Terlecki. Cependant, tout en ayant la confiance du métropolite, celui-ci paraît avoir préféré mener un jeu personnel pour protéger ses propres intérêts. Le 7 juillet, il organisa à Sokal' (dans la voïvodie de Belz) une rencontre avec trois autres évêques (L'viv, Chełm, Przemyśl), suivant un scénario qui rappelait en tout point l'épisode du 4 juillet 1590. D'après Bałaban et l'évêque de Przemyśl Michał Kopysteński, le but de l'entrevue était de préparer une nouvelle action contre les prétendus abus d'autorité du métropolite, qui les concernaient tout particulièrement¹²⁹. L'évêque de Chełm, Dionizy Zbirujski, ajouta toutefois que les quatre hiérarques y abordèrent également la question de l'Union¹³⁰. À cette occasion, ils préparèrent des articles qui servirent probablement de modèle au futur texte des *XXXII Articles* envoyés à Rome en été 1595¹³¹. Comme le souligne Mikhaïl Dmitriev, Zbirujski prétendit en outre que les participants de l'assemblée de Sokal' ne savaient pas encore si leur démarche serait soutenue par le métropolite et l'évêque de Volodymyr. Cet élément indique ainsi que la décision métropolitaine d'envoyer Terlecki auprès du chancelier Zamojski n'était pas liée à ce projet ou que l'évêque de Luc'k préféra taire ce point pour ne pas détourner Bałaban des affaires de l'Union¹³². Le conflit de

fut expédiée que le 28 septembre suivant (*MCSL*, t. 1, n° 325, p. 549). Cela conduit donc à penser que l'objectif de Terlecki était de discuter avec le chancelier de la procédure à suivre pour confirmer la déposition de Bałaban par le souverain.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 148.

¹²⁷ *AZR*, t. 4, n° 49, p. 69-71 ; *AJuZR*, P. 1, t. 6, n° 51, p. 104-108.

¹²⁸ *MCSL*, t. 1, n° 315-319, p. 520-530.

¹²⁹ *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 109, p. 454 ; A. Prochaska, « Z dziejów unii brzeskiej », *Kwartalnik historyczny*, 10 (1896), p. 569. Voir M. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 150-154.

¹³⁰ *AVAK*, t. 19, n° 21, p. 367 Voir M. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 150-154.

¹³¹ Voir *infra*.

¹³² En guise d'hypothèse, il est légitime d'estimer que l'exarque devait parler avec le chancelier du nouveau mode d'élection des hiérarques ruthènes qui concernait directement les pouvoirs laïcs et le roi.

l'évêque de L'viv servit ainsi une seconde fois de prétexte aux évêques ruthènes de la Couronne pour s'opposer à l'autorité métropolitaine. Cette aspiration des hiérarques méridionaux à l'autonomie locale se lit notamment dans une déclaration du nouvel archimandrite des Grottes de Kiev Nicefor Tur. En septembre 1594, il fut convoqué en Lituanie afin de recevoir la consécration pour sa charge des mains du métropolite. Tur aurait alors rétorqué à l'envoyé de Rahoza : « ton Seigneur métropolite n'a ici nul statut ni pouvoir¹³³ ». Les mêmes rapports complexes ressortent également d'une lettre d'Hipacy Pociej au métropolite, qui décrivait la situation de 1594 dans ces termes : « nous nous querellons, ne considérons en rien notre supérieur, nous révoltons contre lui, ne tenons aucun compte de ses lettres et interdits, et en général, ne voulons pas avoir de supérieur au-dessus de nous¹³⁴ ».

4) La naissance hésitante de l'Union

Les événements de juin-juillet 1594 ne prirent un caractère officiel qu'au début de l'automne, en parvenant à la connaissance du chancelier Zamojski. Au début du mois d'octobre, Rahoza lui adressa une lettre qui l'informait de la déposition de l'évêque de L'viv. À la même période, le chancelier reçut deux évêques ruthènes qui lui auraient présenté la déclaration préparée à Sokal¹³⁵. La documentation conservée ne permet pas de savoir si cette nouvelle annonce unioniste visait à désarmer la décision du métropolite contre Bałaban qui aurait pu être l'un des hiérarques venus auprès du chancelier. Pour autant, l'épisode marqua une étape décisive dans la marche à l'Union puisque Zamojski en informa le nonce qui s'empressa à son tour d'écrire à la Curie¹³⁶. À partir de cette date, les déclarations unionistes abandonnèrent donc leur cadre discret et hésitant pour devenir un projet officiel de l'épiscopat orthodoxe polono-lituanien. Surtout, elles cessèrent d'être une affaire interne des Ruthènes et durent faire face aux interlocuteurs variés (le roi, la Curie et le clergé latin polono-lituanien) au point de se laisser dépasser dans les attentes formulées initialement. La lecture proposée ici par Mikhail Dmitriev paraît rendre avec justesse le contexte des événements¹³⁷. En effet, Rome tout comme le souverain de Pologne-Lituanie s'intéressèrent sans doute moins à cette proposition d'Union locale qu'à la possibilité de l'utiliser comme argument politique dans la consolidation d'une

¹³³ *AZR*, t. 4, n° 52, p. 76-77. Le conflit entre Rahoza et Tur avait commencé en mars 1594 : *OAM*, t. 1, n° 153, p. 69-70.

¹³⁴ *DUB*, n° 21, p. 41.

¹³⁵ *MCSL*, t. 1, n° 325, p. 547-549. М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 155.

¹³⁶ La dépêche du nonce de Varsovie Germanico Malaspina est datée du 15 octobre 1594 (*DUB*, n° 14, p. 30-31).

¹³⁷ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 157-158.

ligue anti-ottomane et l'éloignement des Slaves de rite grec du patriarcat constantinopolitain, accusé d'être au service du Sultan¹³⁸.

La rencontre avec le chancelier eut également un impact important sur la nature du projet. Devant les espoirs suscités par l'initiative orthodoxe, Jan Zamojski exigea vraisemblablement d'élargir les négociations au métropolitain et à l'épiscopat lituanien afin que l'Union ne fût pas reçue comme le dessein isolé des seules évêques ruthènes de la Couronne. Cette condition réduisait donc à néant les objectifs originels des hiérarques réunis à Sokal' pour lesquels la reconnaissance de l'obédience romaine apparaissait comme un moyen de se détacher de l'autorité métropolitaine. Tout porte à croire que les nouveaux enjeux finirent par diviser progressivement Terlecki et Bałaban sur la suite à donner aux négociations.

Quoi qu'il en soit, il fut alors demandé à l'évêque latin de Luc'k de recevoir les représentants de l'épiscopat ruthène pour s'assurer des intentions des orthodoxes et formuler plus précisément les bases de la future Union. L'appel à ce prélat latin n'avait rien d'étonnant. En effet, Bernard Maciejowski manifestait un vif intérêt pour la « réunion » des Ruthènes et avait tenté d'organiser des pourparlers durant la visite du patriarche Jérémie II comme au début des années 1590. Le camp orthodoxe fut représenté par l'évêque ruthène de Luc'k, Cyryl Terlecki, et l'évêque de Volodymyr, Hipacy Pocij¹³⁹. Les trois hommes se réunirent durant trois jours (du 2 au 4 décembre 1594) dans le village de Torčyn – l'une des résidences de l'évêque latin¹⁴⁰. Le choix de la délégation orthodoxe doit être considéré avec attention car pour la première fois, Pocij apparut aux côtés des acteurs de l'Union en sa qualité de hiérarque. À en croire sa lettre du 26 janvier 1595, déjà citée, l'évêque de Volodymyr ignorait les intentions précises des participants de l'entrevue de Sokal' et n'avait donc pas pris part aux négociations qui purent avoir lieu préalablement¹⁴¹. Comment et pour quelle raison se trouva-t-il donc à Torčyn ? La seule explication convaincante serait ici qu'il fut dépêché par le métropolitain, sur demande des autorités laïques, comme représentant du clergé ruthène lituanien. La présence de

¹³⁸ Malaspina écrivait dans sa dépêche : « [...] li Moldavi et Valacchi seguitarebbono facilmente l'esempio loro. L'avisio è piaciuto a Sua Majstà per servitio di quelle animi, et per alcuni rispetti concerneti al commodo et sicurezza del Regno ». Précisément à ce moment, la République accueillait un envoyé extraordinaire de la Curie, Aleksandar Komulović, qui devait discuter des projets de la ligue anti-ottomane avec les cosaques zaporogues. Sur ce personnage, voir : A. Trstenjak, « Alessandro Komulovic S. I. 1548-1608. Profilo biografico », *Archivum historicum Societatis Iesu*, 58 (1989), p. 43-86.

¹³⁹ *DUB*, n° 17, p. 32-35.

¹⁴⁰ Contrairement aux indications données par Mykhajlo Dymyd (М. Димид, *Єпископ...*, p. 75), la rencontre commença le 2 et non le 12 décembre, puisque la date est donnée par l'évêque latin de Luc'k, qui n'aurait aucune raison de reprendre ici le calendrier julien (*DUB*, n° 17, p. 25).

¹⁴¹ *DUB*, n° 21, p. 41-43. Les inventaires des archives métropolitaines mentionnent une lettre de Cyrille Lukaris à Pocij datée du 3 janvier 1594 avec l'exhortation à préserver le calendrier julien (*RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 37). Malheureusement, ce document décrit comme une copie du XVII^e siècle n'était pas disponible à la consultation au moment de notre campagne de dépouillement. Si la date de l'original se révélait exacte, l'implication de l'évêque de Volodymyr dans les projets unionistes devrait être placée bien avant la rencontre de Torčyn.

Pociey se justifiait également par son statut institutionnel. Maciejowski accueillait ainsi les deux évêques – le protothron et l'exarque – qui étaient les délégués directs du métropolite pour les territoires lituaniens et ceux de la Couronne. Informé sur le tard, Pociej accepta néanmoins de s'engager avec force dans le projet, après avoir été convaincu par l'évêque latin que l'Union offrirait une solution pour régler les problèmes institutionnels de la hiérarchie ruthène¹⁴². Même si les différentes rédactions du texte établi à Torčyn peuvent renvoyer à certains désaccords ou des inquiétudes réciproques, l'idée centrale du projet – la reconnaissance de l'obédience romaine – reçut l'approbation des trois hommes¹⁴³. Du point de vue formel, ce consentement des deux principaux évêques orthodoxes laissait présager celui de l'ensemble du clergé kiévien.

D'autre part, tout porte à croire qu'à l'occasion de cette rencontre Pociej put consulter la première version des articles préparés comme conditions préalables à l'Union et accepta d'y apposer sa signature. Le document, connu sous le titre d'*Instructions des évêques* [Инструкція, от нас єпископовъ данная], mérite quelques remarques. Il fut daté par les éditeurs du XIX^e siècle du mois de décembre 1594, en lien avec l'entrevue de Torčyn¹⁴⁴. Bien qu'en 1901 Platon Žukovič estima déjà que le texte était celui des articles préparés à Sokal' en juillet 1594, plusieurs spécialistes doutèrent par la suite de cette attribution¹⁴⁵. En étudiant l'original du document, Mikhaïl Dmitriev apporta quelques remarques intéressantes, sans toutefois remettre en cause les considérations de ses prédécesseurs : « dans les *Instructions* il y a cinq seings (H. Pociej, C. Terlecki, M. Kopysteński, G. Bałaban, D. Zbirujski), mais il n'y a pas de sceaux. Le plus important est précisément que les *Instructions* ne sont pas datées, et avant le dernier paragraphe [...] est laissée une demi-page non remplie, et après les premiers mots du texte est laissé un long espace, dans lequel il était prévu d'inscrire le ou les noms des délégués envoyés au roi¹⁴⁶ ». Tournons-nous désormais vers la description des articles préparés à Sokal', faite dans la déposition de l'évêque de Chelm, Dionizy Zbirujski, le 8 juillet 1595 : « tout comme nous inscrivîmes certains articles, relatifs à cette Union, sur un feuillet à part, en laissant de la place pour d'autres choses, lesquelles devraient être discutées auprès de Sa Majesté le roi avant cette réunification. De même nous avons signé ces articles de nos mains propres, sans apposer

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Il faut remarquer que l'évocation du maintien du rite et des traditions « orientales » fut un ajout tardif au texte qui n'apparaît qu'à la fin du document. Voir М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 161.

¹⁴⁴ *AZR*, n° 55, p. 79-81. L'original se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Russie : OR RNB, F. 678, n° 26, f. 15-16.

¹⁴⁵ П. Жукович, *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*, Saint-Petersbourg, Тип. Главного Управления Уделов, 1901, p. 113 ; М. С. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. 5, L'viv, 1905, p. 575 ; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 280.

¹⁴⁶ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 164.

nos sceaux, et nous confiâmes l'ensemble au Père évêque de Luc'k [...] ¹⁴⁷ ». Ce dernier récit laisse ainsi peu de doutes sur la nature du texte des *Instructions des évêques* ¹⁴⁸. L'hypothèse de Žukovič est confirmée également par la présence des signatures de Kopysteński et de Bałaban qui ne signèrent pas les autres documents rédigés à Torčyn.

Il ne restait désormais qu'à réunir les signatures des autres hiérarques sous la déclaration du 2 décembre, qui accompagnait les *Instructions*. Le document fut signé par plusieurs évêques lituaniens, dont celui de Polack dont le diocèse était demeuré jusque-là à la marge des divers événements qui avaient agité la métropole kiévienne au début des années 1590 ¹⁴⁹. Pour autant, plusieurs indices dans la titulature de certains hiérarques – nommés précisément en 1595 – montrent que les dernières signatures furent placées au bas du document seulement au début de l'été 1595 ¹⁵⁰. Plus encore, cet examen confirme un renversement dans les alliances faites dans l'épiscopat ruthène au cours des années précédentes. En effet, les évêques de L'viv et de Przemyśl, qui étaient les premiers visés par les sanctions métropolitaines, prises par le dernier synode de Brest, ignorèrent le texte et tout pousse à croire que leur détachement des projets unionistes se situe peu après l'entrevue de Torčyn ¹⁵¹. Comment expliquer ce changement et les

¹⁴⁷ AVAK, t. 19, n° 21, p. 367.

¹⁴⁸ L'identification de l'*Instruction des évêques* comme le texte des articles de Sokal' est proposée également par Tomasz Kempa : T. Kempa, « Metropolita Michał Rahoza a unia brzeska », *Klio*, 2 (2002), p. 72.

¹⁴⁹ Certaines sources donnent toutefois une image quelque peu différente mais leurs informations paraissent très contestables. Ainsi, les *Annales de Brakalabava* précise que Natanael Sielicki – prédécesseur de Zagorski – commença à vouloir introduire le nouveau calendrier dans son diocèse (началникъ новому календару беззаконному) car, ajoute-t-elle, « il était Polonais de naissance et parlait polonais [во былъ родомъ полякъ и мовнаъ по полску] ». Toutefois, l'auteur fait probablement une reconstruction volontaire *a posteriori*. Notamment, il n'hésite pas à remplacer le nom de « Sielicki » par celui de « Terlecki ». L'information est d'autant plus étrange que l'archevêque ne prit part à aucune des étapes préparatoires des l'Union. Voir PSRL, t. 32, p. 182 et VS, t. 5/1, p. 86-87.

¹⁵⁰ Grzegorz Zagorski ne fut nommé à la charge d'évêque coadjuteur de Polack que le 5 mai 1595 (AZR, t. 4, n° 64, p. 91). Le document original en ruthène (ASV, A. A., Arm. I-XVIII, n° 1731, 7r-7v ; DUB, Tab. 1-2), envoyé à Rome portait ainsi six signatures (Rahoza, Pocij, Terlecki, Zagorski, Zbirujski et Pelczycki) et huit sceaux dont celui de Rahoza, Pocij, Terlecki, Zbirujski et Pelczycki, identifié grâce à ses armoiries surmontées des initiales L-P (Λ-Π). Les trois autres empreintes sont illisibles mais laissent l'impression d'avoir été recouvertes plus tard par la feuille utilisée pour placer les sceaux sous papier des autres hiérarques. En remplaçant le morceau de papier original, seuls les hiérarques unionistes purent ainsi apposer une nouvelle fois ou rajouter leur sceaux respectifs sur la déclaration. La raison de cette opération reste obscure. Elle fut peut-être involontaire et provoquée par le décolllement du premier morceau de papier, suite à des manipulations successives. Quoi qu'il en soit, le document aurait donc été scellé à deux reprises, comme le suggèrent également certaines signatures recouvertes par la nouvelle feuille (voir Annexe 13). La traduction latine conservée au Vatican (DUB, n° 17, p. 32-35) et la copie ruthène, laissée aux archives métropolitaines, ajoutèrent au texte le nom de Jonasz Hohol, archimandrite de Kobryn' et évêque de Pinsk par expectative. Il est possible que ces deux derniers documents aient été réalisés au cours de l'été 1595 et qu'il semblât naturel aux rédacteurs de mentionner ce personnage engagé alors dans les démarches unionistes, aux côtés des autres évêques.

¹⁵¹ Ce basculement comporte un épisode controversé avec un supposé synode diocésain, convoqué par l'évêque de L'viv, en hiver 1595, pour déclarer son appartenance à l'Union. L'événement est connu par le document des décrets du synode, daté du 7 février, ou 28 janvier d'après le calendrier julien (DUB, n° 22, p. 43-44), et considéré généralement comme le reflet d'un événement authentique. Par exemple, Mikhaïl Dmitriev voit dans ce texte la démonstration de la « solidarité d'une partie considérable du clergé envers les aspirations à l'Union » (М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 167). Toutefois, Svetlana Lukašova proposa à travers une

divisions dans les rangs de l'épiscopat ruthène de la Couronne ? Parmi les facteurs qui poussèrent Gedeon Bałaban et Michał Kopysteński à se détacher de l'Union, l'entrée en jeu du métropolitain joua sans doute un rôle primordial. En effet, le premier avait été déposé en été 1594 et se trouvait donc dans une position ambiguë du point de vue institutionnel. Le second, à en croire *Perestroga* était également en conflit avec Rahoza pour motif de « désobéissance »¹⁵². Suivre le métropolitain dans le rapprochement avec Rome devenait donc délicat pour les deux hommes, avec le risque de se retrouver en dehors de la hiérarchie ecclésiastique, après avoir renoncé à l'obédience constantinopolitaine.

En revanche, il est moins aisé d'expliquer la position de Terlecki qui, après avoir œuvré durant des années pour limiter l'autorité métropolitaine, acceptait désormais de conduire une action commune avec le clergé lituanien. L'une des raisons de ce retournement pourrait être l'émergence du programme réformateur des confréries, annoncé par la voix des orthodoxes de Vilnius. Terlecki vit peut-être dans ces nouveaux acteurs de la vie religieuse

étude détaillée du manuscrit plusieurs arguments en faveur de la falsification du texte et par là de l'événement auquel il renvoie (C. C. Лукашова, « "Мы ниже подписанные..." : Львовский синод 1595 г. в истории Брестской Унии » dans *Славянский альманах за 2000 г.*, Moscou, Индрик, 2001, p. 12-19). En effet, parmi les signataires dont les noms sont explicitement indiqués figurent plusieurs représentants du clergé lituanien : l'archiprêtre de Zabłudów Nestor, l'archimandrite de Supraśl Ilarion Massalski, l'archiprêtre de Sluck Emelian, l'archimandrite de Minsk Zachariasz ou le prêtre de la confrérie de Brest Paweł. Leur présence à L'viv paraît incongrue au vu de la nature de l'assemblée. De plus, la majorité de ces personnes furent par la suite de fervents opposants à l'Union. La disposition même des signatures rappelle en outre un autre document préparé par le synode orthodoxe de Brest en octobre 1596 pour lever l'interdit jeté sur Stefan Zizania et d'autres clercs de Vilnius par le métropolitain Rahoza (*AZR*, t. 4, n° 105, p. 142-144). En comparant les deux textes, onze personnes mentionnées à L'viv sont absentes du document de 1596. Toutefois, parmi ces dernières, six participèrent au synode orthodoxe de Brest ; comme l'attestent d'autres sources de l'époque (*RIB*, t. 19, p. 374 ; *AZR*, t. 4, n° 109, p. 149). Quant à l'archimandrite grec du monastère de Simonopetra du Mont-Athos, le mauvais état du document daté de février 1595 aurait pu amener les éditeurs à confondre Αθανάσιος avec Μακάριος, alors qu'il s'agit vraisemblablement du même personnage. Par conséquent, tout semble indiquer que le document était en réalité un faux, fabriqué par les uniates à partir de l'un des feuillets signés par les représentants du synode orthodoxe d'octobre 1596, puis passé entre les mains du parti adverse. Dans sa récente monographie, Ihor Skočyljas tenta de réexaminer l'événement et affirma que rien ne permettait de mettre en cause la réunion de ce synode, tout en acceptant que la source elle-même était un faux rédigé à l'époque (I. Скоцилас, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 231-238). Pour autant, ses conclusions ne fournissent pas une réponse suffisante aux arguments avancés par Svetlana Lukašova. Rien ne justifie en effet que le synode ne fût évoqué dans aucun des ouvrages de controverse, qui relevaient souvent avec précision les événements associés à l'Union. Josef Macha prétend ici qu'une lettre de Teodor Skumin-Tyszkiewicz, adressée à Rahoza le 10 mai 1595 contenait un commentaire explicite sur le récent synode tenu par Bałaban (J. Macha, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together With Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations*, Rome, PIO, 1974, p. 186). Toutefois, le texte se contentait d'évoquer l'« apostasie [отщепенство] » de l'évêque et pouvait parfaitement renvoyer à la présence de sa signature sur la déclaration de Torčyn de décembre 1594 (*MCSL*, t. 1, n° 360, p. 615). La première mention explicite de l'événement ne daterait au plus tôt que de 1632, dans l'ouvrage uniate *Jedność Święta Cerkwie wschodniej y zachodniej*, publié à Vilnius (*AS*, t. 9, p. 89). Bien entendu, il paraît tout aussi improbable qu'un synode diocésain ait pu être « inventé » de toutes pièces sans jeter le discrédit sur les falsificateurs. L'hypothèse la plus probable serait ainsi de considérer que Bałaban ait pu rassembler le clergé local au début de l'année 1595 pour discuter des conséquences de l'entrevue de Torčyn, mais que la composition et les décisions de cette assemblée furent bien différentes de celles inscrites sur le document parvenu jusqu'à nous. Le rejet de l'Union dès cette période fournit ainsi la seule explication plausible au silence des sources car ce choix aurait annoncé la future position anti-unioniste de Bałaban et n'aurait pas attiré l'attention particulière des polémistes.

¹⁵² *AZR*, t. 4, n° 149, p. 211.

locale une menace plus grande que les querelles institutionnelles de l'épiscopat qui servaient d'ailleurs l'évêque de Luc'k sans le menacer directement. D'autre part, quand le projet unioniste se fit plus concret, il devint clair qu'il était difficilement réalisable s'il restait l'œuvre de quelques évêques isolés. En appeler au roi revenait en effet à rendre publique la question de l'Union et nécessitait de réintégrer le métropolitain et l'évêque de Volodymyr dans les négociations. Pour cela, il paraissait plus judicieux d'en faire des alliés afin d'éviter de discréditer l'ensemble de l'entreprise. Tel était l'objectif de l'entrevue de Torčyn et la présence de Maciejowski qui, en 1588, avait déjà abordé ces questions avec Pociej, devait disposer celui-ci à suivre l'évêque orthodoxe de Luc'k. Sans renoncer à ses anciennes intentions, Terlecki explora alors d'autres moyens de renforcer sa position, sans s'opposer directement au métropolitain. Le passage sous la juridiction romaine avait l'avantage d'offrir à l'épiscopat ruthène un garant à la fois puissant et lointain – la papauté – pour l'exercice de son pouvoir à l'échelle locale. Dans la vision des évêques kiéviens, un tel protecteur était d'autant plus précieux qu'il pouvait être tenu à distance, au nom des particularités locales et par le fait de son éloignement, mais, dans le même temps, être invoqué comme autorité suprême en cas de litiges internes avec le métropolitain. L'essentiel devenait donc de se garantir une équivalence prestigieuse dans les hiérarchies latines, comme l'exprime la tentative de Terlecki de transformer sa dignité d'exarque en cardinalat. La confirmation royale du 9 février 1595 pour une prétendue charte de nomination patriarcale à l'exarchat révèle ses démarches à ce moment précis des négociations¹⁵³. Cette manœuvre laissa d'ailleurs un écho dans une lettre d'Hipacy Pociej au prince orthodoxe Ostrogski, pour le convaincre du bienfondé de ses plans unionistes¹⁵⁴. Pour se démarquer de certains bruits au sujet des intentions cachées de la visite de Terlecki à la cour royale de Cracovie en février 1595, l'évêque de Volodymyr écrivait ainsi :

En ce qui concerne les nouvelles de Cracovie, elles aussi, comme je le vois, ne sont pas sûres et, même si elles étaient sûres, que Votre Grâce ne daigne à entendre cela sur ma personne, car non seulement je ne pense ni au cardinalat ni à la métropole, mais encore pour ce que je porte déjà sur mes épaules, je me lamente souvent contre moi-même, pour l'avoir accepté et aussi contre celui qui m'y entraîna, en particulier, en voyant ce qui se passe dans le monde.

¹⁵³ *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 60, p. 252-256. Voir *supra*.

¹⁵⁴ *DUB*, n° 33, p. 53-55.

Cette brève remarque de Pociej laisse entendre que Terlecki prévoyait ainsi, ou du moins était accusé par ses opposants, de vouloir prendre la place du métropolite après l'Union. Ces desseins se retrouvent également dans une lettre de Michał Rahoza, adressée au voïvode orthodoxe de Navahrudak le 24 (14) juin 1595, pour demander conseil sur les *XXXII Articles* signés quelques jours auparavant. Le métropolite prétendait en effet avoir déjà un remplaçant dans la personne de l'évêque de Luc'k, qui avait même reçu la promesse de garder son bénéfice épiscopal après son accession au siège métropolitain¹⁵⁵. Toutes ces mentions éparses sont autant de preuves qui montrent qu'au départ et jusqu'à l'été 1595, les hiérarques lituaniens avaient rejoint les projets unionistes, non sans une certaine appréhension, et que les démarches principales continuaient à relever de l'évêque de Luc'k. Le 21 février 1595 Pociej écrivait ainsi à Rahoza pour l'assurer de sa loyauté, tout en exprimant son inquiétude sur sa position délicate dans les territoires de la Couronne : « là-bas cela est plus facile pour Votre Grâce parmi les siens, mais ici nous sommes dans la gueule du loup : à la première envie, ils peuvent nous dévorer [**АЧЪ ТАМЪ ВАШЕЙ МИЛОСТИ ЛАТВЪЙ МЕЖИ СВОИМИ, АЛЕ МЫ ТУТЪ У ЗУБАХЪ : КОЛИ ВСХОТЯТЪ, НАСЪ СКУКЛАТИ МОГУТЪ**]¹⁵⁶ ». Dans la suite de sa lettre, Pociej ajoutait que Terlecki menait son propre jeu et dissimulait certains documents afin d'être seul à négocier avec les représentants du roi¹⁵⁷.

En somme, le ralliement au départ incertain de Rahoza et de Pociej à la marche vers l'Union s'expliquait à la fois par des rapports de plus en plus délicats avec la confrérie orthodoxe de Vilnius et par la volonté de ne pas rester en dehors de ce qui s'annonçait comme une affaire majeure dans la vie de la métropole de Kiev¹⁵⁸. Dans cette situation confuse et après avoir averti le métropolite, Pociej tenta vraisemblablement d'intervenir directement auprès de la cour royale. Mikhail Dmitriev fait remarquer que, dès le 18 février 1595, Sigismond III adressa une lettre à Hipacy Pociej pour l'encourager dans ses dispositions pour reconnaître l'autorité romaine¹⁵⁹. Ce texte apparaît en effet comme la réponse à une lettre envoyée par le hiérarque quelques jours auparavant. Après cette date, la position de l'évêque devint plus affirmée et dans ses lettres du mois de mars il se montrait déjà comme un défenseur convaincu de l'Union, même si son point de vue révélait encore

¹⁵⁵ DUB, n° 44, p. 78-79.

¹⁵⁶ DUB, n° 25, p. 46-47.

¹⁵⁷ Le 10 février 1595 le nonce informait la Secrétairerie d'État de la visite de l'évêque ruthène de Luc'k et notait à son tour : « Ha il sopradetto Vescovo trattato con Sua Maestà ancora, ma in secreto per il timore, che ha del duca di Ostrogia, Palatino di Chiovia » (*LNA*, t. 2, n° 460, p. 48).

¹⁵⁸ DUB, n° 25, p. 46-47. L'évêque de Volodymyr engageait ainsi explicitement le métropolite à s'informer davantage sur les avancées des négociations afin de ne pas se retrouver dans une position marginale (« **ПОТРЕБА ВАШЕЙ МИЛОСТИ ВЪ ТОМЪ ЧУТИСЯ, ЯКО БЫСМЫ НА ОПОСАЛЪ НЕ ЗОСТАЛИ** »).

¹⁵⁹ DUB, n° 28, p. 49-50. М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 170.

certains désaccords avec Terlecki¹⁶⁰. Les principales ambiguïtés entre les deux hommes furent levées à la fin du printemps 1595, quand les évêques de Luc'k et de Volodymyr purent se rencontrer à Kobryn' le 28 (18) mai 1595¹⁶¹.

L'attitude du métropolite Michał Rahoza demeure plus délicate à saisir¹⁶². Dans les différentes éditions de sources, l'ébauche des articles de Sokal' s'accompagne généralement d'un autre document, signé par le métropolite, sous la forme d'une lettre de créance, donnée à l'évêque de Luc'k, pour se rendre auprès du chancelier Jan Zamojski¹⁶³. Malheureusement, l'absence de date sur ce texte empêche de le situer précisément dans l'avancée des projets unionistes. D'autre part, rien ne prouve, contrairement à l'opinion généralement répandue, que la lettre fut rédigée presque au même moment que les *Instructions des évêques*¹⁶⁴. Même si elle apparaît comme un résumé partiel de ces dernières, son intention première vise à préserver le métropolite contre toute sanction qui pourrait être prononcée à son encontre par le patriarche de Constantinople ou par d'autres dignitaires grecs, qui visiteraient la République. Comment placer alors ce bref écrit dans le contexte confus des années 1594-1595 ? L'examen attentif de la source soulève en effet quelques suspicions sur son origine. Le contenu du texte reste assez sommaire et la signature du métropolite, réduite à « Michał, archevêque [Михайло архієпископъ] » contraste avec les autres lettres officielles de Rahoza, marquées toujours de sa titulature complète : « archevêque métropolite de Kiev, de Halyč et de toute la Rus' ». L'absence de celle-ci dans une lettre de créance est d'autant plus étonnante, à moins d'y voir la main d'un falsificateur désireux de masquer son méfait, en raccourcissant le texte à imiter. Il n'est donc pas impossible d'y voir un faux fabriqué par Cyryl Terlecki afin de se garantir les bonnes dispositions du chancelier. Néanmoins, il paraît tout aussi étrange que l'évêque ait fait alors le choix de rédiger un document divisé en

¹⁶⁰ Voir notamment ses lettres au prince Konstanty Ostrogski dans : *DUB*, n° 31, 33, p. 51-55.

¹⁶¹ *DUB*, n° 36, p. 57-58. Le monastère Saint-Sauveur de la ville était alors tenu par l'archimandrite Jonasz Hohol, favorable à l'Union. De toute évidence, l'entrevue eut lieu dans ce couvent. Il faut signaler, en outre, que la grande majorité des chercheurs date à tort le texte d'après le calendrier grégorien, or les indications données par rapport à la fête de Pâque orthodoxe montrent que les auteurs de la lettre utilisèrent le calendrier julien.

¹⁶² Une synthèse sur les rapports ambigus du métropolite à l'Union est présentée dans : Л. Тимошенко, « Михайло Рагоза і Берестейська Унія », *Київська старовина*, 5 (2000), p. 96-105 ; Т. Кемпа, « Metropolit Michał Rahoza... », *op. cit.*

¹⁶³ *DUB*, n° 18, p. 35-36. Il ne nous a pas été possible de consulter l'original du document mais Leonid Timoŝenko signale qu'il est conservé dans les Archives de l'Institut d'histoire de l'Académie des Sciences à Saint-Petersbourg, dans la collection de l'évêque Pavel Dobrokhoto (ASPbII RAN, F. 52).

¹⁶⁴ Mikhail Dmitriev soutient ainsi que la lettre de Rahoza « complète et accompagne l'*Instruction* », justifiant par là l'absence de la signature du métropolite au bas des articles. М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 166.

six courts articles, dont certains concernaient exclusivement le métropolite¹⁶⁵. Dans tous les cas, il demeure évident que le texte fut composé en lien avec l'une des premières visites de Terlecki au chancelier, entre l'automne 1594 et l'hiver 1595. Même si l'on admet que Michał Rahoza se montrait encore très hésitant dans ses engagements unionistes et menait une sorte de « double-jeu » auprès de certains magnats orthodoxes, plusieurs lettres écrites par Pociej et le métropolite lui-même prouvent que, dans les premiers mois de 1595, il restait mal renseigné sur le contenu précis des négociations¹⁶⁶. Le 26 (16) janvier, l'évêque de Volodymyr informait cependant Rahoza de l'entrevue de Torčyn et soulignait que tout devrait être discuté en commun, lors d'un prochain synode métropolitain, où le métropolite pourrait préciser les garanties qui lui paraîtraient nécessaires « aussi bien au sujet de la foi que des cérémonies ». Il notait en outre que Terlecki et lui projetaient de se rendre très prochainement auprès de Rahoza. Peut-être, l'évêque de Luc'k eut-il le temps de rencontrer le métropolite et d'obtenir une première version de ses conditions, avant son entrevue avec Zamojski¹⁶⁷. En écartant les problèmes d'authenticité, les informations que renferment les « articles du métropolite » restent trop laconiques pour saisir l'engagement réel du principal hiérarque de l'Église kiévienne en faveur du rapprochement avec la papauté.

Les tergiversations du métropolite resurgirent de nouveau à Kobryn'. Alors qu'il devait se joindre à Pociej et Terlecki, il préféra éviter cette rencontre suscitant leur profond mécontentement : « Nous nous étonnons ainsi que Votre Grâce après l'avoir elle-même demandé, le rejette désormais et, de même, dédaigne à sa guise la bienveillance qui lui est offerte¹⁶⁸ ». Ces reproches, rédigés vraisemblablement par Pociej, indiquaient également qu'à cette date Rahoza avait déjà formulé des demandes concrètes au sujet de ses privilèges et de certains litiges qui l'occupaient tout particulièrement. Les évêques affirmaient ainsi avoir obtenu du roi toutes les garanties, les lettres d'installation [листы ұвяжчыє] et les lettres de bannissement, réclamées par le métropolite¹⁶⁹. De plus, les deux hiérarques ajoutèrent en post-scriptum que « tous les articles furent également approuvés ». Cette

¹⁶⁵ Les second et troisième articles demandaient au roi de garantir au métropolite sa charge jusqu'à la fin de ses jours, une place au Sénat et toutes les libertés accordées aux prélats latins. Cependant, il n'est pas à exclure que Terlecki agissait déjà en prévision de reprendre la charge métropolitaine, à la suite de Rahoza.

¹⁶⁶ Voir les documents déjà cités : *DUB*, n° 20-21, 25, p. 39-43, 46-47.

¹⁶⁷ *DUB*, n° 21, p. 42.

¹⁶⁸ *DUB*, n° 36, p. 58.

¹⁶⁹ Rien n'indique l'identité exacte des personnes visées par Rahoza. Cependant, il est possible que les lettres patentes concernassent des individus impliqués dans la querelle du métropolite avec Janusz Zasławski (*AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 108, p. 451-452) ou les consuls de L'viv (*MCSL*, t. 1, n° 355, p. 605-606). Mikhaïl Dmitriev rappelle justement que le bannissement pouvait difficilement concerner Gedeon Bałaban car le roi se montrait encore peu enclin à confirmer la déposition prononcée en juillet 1594 (*MCSL*, t. 1, n° 358, 362p. 611-612, 617). Tomasz Kempa suggère à son tour que les personnes visées pouvaient renvoyer à l'archimandrite de Kiev Nicefor Tur ou au prédicateur Stefan Zizania (T. Kempa, « Metropolita Michał Rahoza... », p. 74).

mention indiquait donc que le métropolite avait déjà pris connaissance des conditions posées à l'Union, telles qu'elles furent formulées dans l'*Instruction des évêques* puis dans le texte des *XXXII Articles* qui devaient être prêts dès le mois de mai 1595¹⁷⁰.

La rédaction de ce dernier document daté du 11 (1) juin 1595, mais sans indication de lieu, constitue une étape essentielle à la fois dans le ralliement de la majorité de l'épiscopat ruthène à Rome et dans le raidissement de la position anti-unioniste. L'énonciation de requêtes précises par les hiérarques désireux de se placer dans l'obédience pontificale devait en effet clore tous les pourparlers et les actions balbutiantes, commencées en 1594, pour préparer la promulgation de l'Union. Il s'agit ainsi du dernier acte des négociations avant l'envoi de l'ambassade orthodoxe à Rome. Le contenu de ce texte pourrait être divisé en plusieurs thèmes principaux : sauvegarde des rites et partiellement du dogme orthodoxe (art. 1-9, 22-24), défense du particularisme de la future Église uniate par rapport à l'Église latine (art. 15-16, 25, 30), amélioration du statut social et économique du clergé ruthène en Pologne-Lituanie (art. 12, 17-18, 20-21), renforcement de l'autorité épiscopale (art. 20, 19, 26-29), instauration de conditions spéciales pour l'ordination du métropolite et des évêques (art. 10-11), demande de dispositions pour désarmer l'opposition anti-unioniste (art. 14, 32) et, pour finir, la question des liens avec les autres Églises chrétiennes orientales dans l'éventualité d'une future Union universelle (art. 13, 31). Les différences entre les deux traditions chrétiennes occupaient le tiers du texte et exprimaient des positions qui rappelaient les compromis de Florence (*per Filium*, maintien de la communion *sub utraque* et des autres spécificités du rite grec), avec la possibilité d'accepter le calendrier grégorien¹⁷¹. Les autres articles consacrés à la gestion économique et administrative de l'Église ruthène montraient que, pour les hiérarques, l'Union avait pour principal objectif la réforme interne de leur institution. Le document pouvait donc se lire à la fois comme une adresse au clergé latin, au roi de Pologne et au pape, ainsi que comme une synthèse du programme défendu par l'épiscopat.

¹⁷⁰ Voir Annexes 8 et 9. Les *Instructions des évêques* furent semble-t-il présentés à la cour dès février 1595, au moment du séjour de Terlecki à Cracovie. Ces points furent alors discutés avec les représentants du clergé latin et aboutirent à un « brouillon » qui étoffa les *Instructions* avec des questions dogmatiques et rituelles. Le document connu par une copie du XVIII^e siècle sous le titre *Accord des clergés latin et ruthène* (*Umowa duchowieństwa łacińskiego i ruskiego*) et publié dans *DUB*, n° 90, p. 141-143. Il faut signaler qu'Atanasij Velykyj et, à sa suite, Mikhaïl Dmitriev inscrivent ce document dans le contexte du mois de septembre 1595 (М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 173-174). Toutefois, le contenu du texte et la mention de Terlecki comme seul intervenant dans les négociations invitent davantage à le rattacher à la première visite de l'évêque de Luc'k à Cracovie au début de l'hiver de la même année. Voir notamment П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, p. 125-126.

¹⁷¹ Les articles dogmatiques furent longuement développés dans un fascicule anonyme, attribué à Pociej et intitulé *Union des Grecs avec l'Église romaine* (*RIB*, t. 7, p. 111-168).

Néanmoins, l'épisode confronte l'historien à de nouvelles difficultés. Là encore, les débats qui virent émerger le texte restent relativement obscurs à nos yeux et la source elle-même suscite de nombreuses interrogations. Tout d'abord, l'accord final semble s'être fait dans la précipitation puisque dix jours plus tôt le métropolite paraissait bien indécis sur son engagement¹⁷². Surtout, comme pour les divers cas précédents, nous avons affaire à un document « composite », dont le texte fut inscrit sur un folio vide, scellé bien à l'avance. Pendant longtemps les spécialistes hésitèrent sur l'identité des signataires réels du texte¹⁷³. Sans apporter des preuves irréfutables, l'examen des originaux offre ici quelques informations primordiales¹⁷⁴. Parmi les signatures figurent en effet celles de Michał Rahoza, Hipacy Pocij, Cyryl Terlecki, Leoncjusz Pełczycki et Jonasz Hohol, archimandrite de Kobryn' et successeur désigné de l'évêque de Pinsk. Près des autographes se trouvent huit sceaux. Une comparaison des *XXXII Articles* avec la déclaration unioniste de l'épiscopat ruthène, jointe au texte mais rédigée dix jours plus tard, le 22 (12) 1595, permet de constater que les sceaux sont presque identiques sur les deux documents à deux exceptions près (voir Fig. n°6)¹⁷⁵. Les différentes signatures présentes sur la déclaration facilitent alors l'attribution des sceaux placés au bas des *Articles* : Michał Rahoza, Hipacy Pocij, Cyryl Terlecki, Grzegorz Zagorski, Leoncjusz Pełczycki, Michał Kopysteński, Gedeon Bałaban et Dionizy Zbirujski¹⁷⁶. Le sceau de l'évêque de Pinsk (n°5) fut apposé par-dessus celui de Terlecki (n°3), qui figure aussi à un autre endroit du document, à droite de celui de l'évêque de Volodymyr. Sur la déclaration du 22 juin, cette même place est bien occupée par le sceau de l'évêque de Luc'k, mais le document porte sa signature à deux endroits différents¹⁷⁷. Surtout, son premier seing est disposé sous un sceau qui ne correspond pas à la matrice

¹⁷² En particulier, il reste incertain qu'un véritable synode métropolitain ait pu se réunir à Brest en juin 1595. La seule indication précise à ce sujet provient de deux dépêches du nonce Malaspina : *LNA*, t. 2, n° 490, 493, p. 60-63. Si une telle rencontre put avoir lieu, elle prit sans doute la forme d'une assemblée restreinte des principaux hiérarques ruthènes. Sur ce point, il semble erroné d'affirmer, comme le fait Tomasz Kempa, que l'archevêque latin de L'viv, Jan Dymitr Solikowski, fut présent à cette rencontre. Cette supposition provient d'une lettre de Pocij du 11 juin 1595, qui annonce que le « Père archevêque [*Ojciec Arcyepickop*] » a reconnu et signé les « tous les articles » (T. Kempa, « Nieznane listy dotyczące genezy unii brzeskiej (1595/1596) », *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 44 (2000), p. 112). La lecture attentive du document montre ainsi que le terme renvoie ici à Rahoza – qualifié parfois du terme « archevêque » – et non au prélat latin.

¹⁷³ Voir M. B. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 174-177.

¹⁷⁴ L'original polonais du texte est conservé dans les Archives vaticanes (*ASV, A. A., Arm. I-XVIII*, n° 1859) et reproduit dans : *DUB*, Tab. 3-7.

¹⁷⁵ *ASV, A. A., Arm. I-XVIII*, n° 1732, 3r-3v ; *DUB*, Tab. 22.

¹⁷⁶ Le sceau de Zagorski peut également être authentifié grâce aux initiales H-I, présentes de part et d'autre de la mitre épiscopale, qui renvoient à Hrehory Iwanowicz (Zagorski).

¹⁷⁷ Les deux signatures divergent par la plume et la titulature employée : 1) « кѣри(л) божію ми(лост)ью екса(р)хъ єпископъ лѣ(ц)ки(й) и вст(р)о(з)ски(й) рѣкою власною » 2) « кѣри(л) те(р)ле(ц)ки(й) єписко(п) лѣ(ц)ки(й) вла(с)ною рѣкою ». Voir Annexe 13.

« classique » de l'évêque¹⁷⁸. Ces indices révèlent ainsi que les *XXXII Articles* et la déclaration unioniste de juin 1595 furent rédigés sur deux supports plus anciens, scellés et signés préalablement. De même, les variations dans les signes de validation, placés par Cyryl Terlecki, laissent entendre que l'évêque de Luc'k se chargea de « récolter » les autres signatures, inscrites à des moments différents sur chacun des deux documents.

Cette analyse est confirmée par la présence des évêques de L'viv et de Przemyśl parmi les signataires, alors qu'ils se réclamaient déjà du camp des opposants. L'hypothèse la plus plausible conduit alors à considérer que Terlecki employa ici l'un des quatre feuillets vierges (*membrani*) qui lui furent confiés à la réunion de Sokal', en juillet 1594¹⁷⁹. Nous connaissons au moins l'un d'eux, réemployé par la suite pour fabriquer un autre faux censé correspondre à une prétendue déclaration de Luc'k du 27 août 1595 par laquelle Terlecki, Kopysteński, Bałaban et Zbirujski auraient de nouveau affirmé être favorables à l'Union, cette fois-ci en accord avec le métropolite¹⁸⁰. Malgré sa nature largement suspecte, le texte est d'une grande valeur pour l'analyse des seings apposés par les hiérarques¹⁸¹. L'observation des signatures, des sceaux et de leur disposition suffit à remarquer qu'il s'agit d'un feuillet presque identique à ceux utilisés pour les *XXXII Articles* ou la déclaration du 22 juin 1595 et auxquels furent rajoutés les autographes des évêques qui n'étaient pas présents à Sokal'¹⁸².

La comparaison de ces divers documents amène ainsi à considérer que l'évêque de Luc'k récupéra à Sokal' deux types de parchemins. L'un, non signé, et un autre qui reçut les sceaux et les signatures de chacun des quatre évêques présents. Le premier type servit à la rédaction des *XXXII Articles* et très probablement à la version ruthène de la déclaration de Torčyn. Le second fut utilisé pour le document du 22 juin, puis pour la prétendue déclaration de Luc'k du 27 août 1595. Le nombre relativement restreint d'exemplaires disponibles expliquerait ainsi la présence de deux signatures de Terlecki sur la déclaration

¹⁷⁸ L'empreinte de cette seconde matrice reste incomplète mais comporte les bouts de texte suivants : « [...]нлѣ
вожію м[...]стїю [...]ксар єписко лѣц[...] ».

¹⁷⁹ Voir par exemple la déclaration de Kopysteński dans : A. Prochaska, « Z dziejów unii brzeskiej », p. 569.

¹⁸⁰ DUB, n° 79, p. 126-127. Cet épisode est analysé en détail dans : М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 190-192.

¹⁸¹ La fin de l'original (OR RNB, F. 678, n° 26) est reproduite dans : І. Сковчиляс, *Галицька (львівська) єпарія...*, p. 380.

¹⁸² Seul le sceau de Terlecki se trouve à une place différente sur les deux documents du mois de juin et sur la « déclaration de Luc'k » du 27 août. Il semblerait donc qu'à Sokal' l'évêque se garda de placer son sceau sur les feuillets vierges, reçus à l'occasion, mais accepta d'en signer certains, en même temps que les autres hiérarques. Cet élément expliquerait ainsi qu'un autre sceau fut placé près de l'ancienne signature de Terlecki et qu'il dut inscrire son nom une seconde fois près de son sceau placé en troisième position, d'après sa position dans la hiérarchie épiscopale kiévienne.

de Brest, envoyée à Rome¹⁸³. En effet, ne pouvant enlever sa marque déjà placée sur le document à Sokal', l'évêque aurait scellé une nouvelle fois le texte après les sceaux du métropolitain et d'Hipacy Pocij afin de respecter l'ordre de préséance qui convenait. En somme, les feuillets scellés, obtenus par Terlecki au début du mois de juillet 1594, fournirent le support des principaux documents unionistes, transmis à Rome et à la cour royale, au cours des principales négociations menées en 1595 (fig. 6).

Il serait sans doute abusif de voir dans ce constat une simple action préméditée de l'évêque de Luc'k, qui aurait manipulé dès l'origine ses interlocuteurs. En revanche, comment interpréter que les partisans de l'Union aient fait le choix délibéré de préparer des textes dont le caractère artificiellement unanime donnait un tableau biaisé des divisions présentes dans la hiérarchie ecclésiastique et parmi les magnats orthodoxes ? Si la volonté de minimiser les tensions pour accélérer l'avancement du projet peut fournir un élément en faveur de cette démarche, elle n'apporte pas à elle seule une explication suffisante à la confusion extrême du moment. Il paraît donc plus juste de considérer que l'épiscopat décidé à reconnaître l'obédience romaine pensait encore en été 1595 que les oppositions pourraient cesser prochainement et l'Église ruthène préserver son unité, tout en rompant avec la juridiction constantinopolitaine. En outre, il est probable qu'en devenant plus concrètes, les pourparlers entre les divers acteurs de l'Union amenèrent à préciser et à consolider l'idée unioniste elle-même, comme en témoigne le caractère détaillé des articles de juin. La confrontation institutionnelle des évêques de la Couronne avec le métropolitain évolua ainsi progressivement vers une réflexion d'ensemble sur le statut et l'organisation disciplinaire de l'Église ruthène. Considérée à travers ce prisme, la mésentente entre les hiérarques n'était plus une simple contrainte diplomatique face aux catholiques mais posait un obstacle à la réalisation de l'Union telle qu'elle commença à être définie en 1595 et qui ne pouvait se concevoir aisément sans l'adhésion de la totalité de l'épiscopat. Faire figurer ce simulacre d'unité dans la documentation devenait donc une nécessité pour légitimer le changement d'obédience et plus encore les réformes internes qui en étaient attendues.

¹⁸³ D'importants renseignements proviennent de l'inventaire des archives de l'évêché de Luc'k fait en 1595. D'après le document, au début de cette même année, Terlecki disposait encore de trois feuillets vierges sur les quatre récupérés à Brest en juin 1590 (signés par Pelczycki, Bałaban et Zbirujski) et de trois autres parchemins reçus à Sokal', après avoir utilisé un quatrième exemplaire vraisemblablement pour le texte ruthène préparé à Torčyn (*Akty JuZR*, t. 1, n° 218, p. 263).

Sokal' Type I

Sokal' Type II

1) Déclaration de Torçyn (2 décembre 1594)

MRa	1	2	3	4 ⁷		MRb	1	2	3	4
	5 ⁽⁵⁷⁾	8 ⁽⁶⁷⁾			CT1a		5 ⁽³⁾	6	7	8
GZa	HPa					LPb	JHb			
LPa										

2) XXXII Articles (11 juin 1595)

						MRc	1	2	3a	4
						CT1c	3	6	7	8
						CT2c	3	6	7	8
						LPc				
						JHc				

3) Déclaration de Brest (22 juin 1595)

						MRc	1	2	3a	4
						CT1c	3	6	7	8
						CT2c	3	6	7	8
						LPc				
						JHc				

4) Déclaration de Luc'k (27 août 1595)

						MRc	1	2	3a	4
						CT1c	3	6	7	8
						CT2c	3	6	7	8
						LPc				
						JHc				

Signatures :

1 : Michal Rahoza
 2 : Hrapcy Podiej
 3 : Cyryl Terlecki
 3a : Cyryl Terlecki
 4 : Grerorz Zagorski
 5 : Leoncjusz Pelczycki
 6 : Michal Korystęński
 7 : Gedeon Balaban
 8 : Dionizy Zbrujski

CT1a : « кири(а) терле(ц)ки(н) екса(р)хъ, ми(т)рополи кие(в)ское епи(с)ко(п) лу(ц)ки(н) и шестро(з)ски(н) влад(с)ного руюко » (graphie 1)
CT1b : « кири(а) терле(ц)ки(н) вож(н)ю м(н)а(ос)тъю екса(р)хъ епископъ лу(ц)ки(н) и шест(р)о(з)ски(н) влад(с)ного руюко » (graphie 1)
CT1c : « кири(а) вожно милостъю екса(р)хъ епископъ лу(ц)ки(н) и шест(р)о(з)ски(н) руюко владного » (graphie 1)
CT2c : « кири(а) те(р)ле(ц)ки(н) еписко(п) лу(ц)ки(н) влад(с)ного руюко » (graphie 2)
CT2d : « кири(а) терле(ц)ки(н) епископъ лу(ц)ки(н) влад(с)ного руюко » (graphie 2)
DZa : « димонси(н) зянуру(н)ски(н) епи(с)ко[л]гъ, хо(м)ски(н) и ве(а)ски(н) »
DZc : « димонси(н) зянуру(н)ски(н) епи(с)ко[л]гъ, хо(м)ски(н) владного руюко »
DZd : « димонси(н) зянуру(н)ски(н) епи(с)ко[л]гъ, хо(а)мски(н) »
GBc : « гедев(н) болова(н) епи(с)ко[л]гъ, лавоски(н) владного руюко »
GBd : « гедев(н) болова(н) епи(с)ко[л]гъ, лав(в)ски(н) владного руюко »
GZa : « григоре(н) а(р)хиписко(п) в(аа)ька поло(ц)ки(н) и витебский руюко влад(с)ного »
GZc : « григоре(н) наредчаны(н) а(р)хиписко(п) влад(с)ного руюко влад(с)ного »
HPa : « илате(н) вож(н)ю ми[лос]тъ прототроне(н) и епи(с)копъ володиме(р)ски(н) и бере(с)те(н)ски(н) влад(с)ного руюко »
HPb : « илате(н) епископъ володиме(р)ски(н) и бере(с)те(н)ски(н) влад(с)ного руюко »
HPc : « илате(н) вож(н)ю м(н)а(ос)тъ прототроне(н) епископъ володиме(р)ски(н) и бере(с)те(н)ски(н) влад(с)ного руюко »
JHb : « Иона гого(а) а(р)хима(н)дры(т) козырки(н) це(р)кви св(я)т[с]го спаса владного руюко по(а)пис(а) »
JHc : « Иона гого(а) а(р)хима(н)дры(т) козырки(н) це(р)кви св(я)т[с]го спаса то(т)же Иона гого(а) наредче(н)ны(н) еписко(п) пи(н)ски(н) и т[ур]о(в)ски(н) руюко владного руюко по(а)пис(а) »
LPa : « лев(н)ти(н) пе(а)ки(ц)кий епи(с)ко(п) пи(н)ски(н) и т[ур]о(в)ски(н) руюко влад(с)ного »
LPb : « лев(н)ти(н) пе(а)ки(ц)кий з(а)л(с)ки вожне епи(с)ко(п) пи(н)ски(н) и т[ур]о(в)ски(н) руюко влад(с)ного »
LPc : « лев(н)ти(н) пе(а)ки(ц)кий епи(с)ко(п) пи(н)ски(н) и т[ур]о(в)ски(н) руюко влад(с)ного »
MKe : « михан(а) копн(с)те(н)ски епи(с)коп преми(с)ски(н) и са(м)во(р)ски(н) руюко владного »
MKd : « михан(а) копн(с)те(н)ски епи(с)коп преми(с)ски(н) и са(м)во(р)ски(н) владного руюко »
MRa : « миха(н)до ми(т)рополи(т) кие(в)ски(н) и гали(ц)ки(н) и (в)ся руси руюко влад(с)ного »
MRb : « миха(н)до ми(т)рополи(т) кие(в)ски(н) и гали(ц)ки(н) руюко влад(с)ного »
MRc : « з(а) воне вожне миха(н)до а(р)хиписко(п) ми(т)рополи(т) кие(в)ски(н) и гали(ц)ки(н) и (в)ся руси руюко влад(с)ного »

Pour comprendre les louvoiements du métropolite lui-même, il faut avoir à l'esprit qu'il suivait probablement les hésitations des magnats orthodoxes avec lesquels il entretenait une correspondance assidue¹⁸⁴. Le rôle primordial revenait ici au voïvode de Navahrudak, Teodor Skumin-Tyszkiewicz qui apparaissait alors comme le principal protecteur des orthodoxes de la grande-principauté de Lituanie. L'autre interlocuteur de Rahoza était Konstanty Ostrogski qui, à la suite de son père, était devenu le plus puissant dignitaire orthodoxe de la République et exerçait une grande influence sur les institutions religieuses ruthènes, notamment dans les territoires de la Couronne mais aussi bien au-delà. Dès le 4 juillet 1595, celui-ci avait rédigé une longue déclaration, destinée à tous les orthodoxes polono-litaniens pour condamner les évêques engagés dans les démarches unionistes comme des « apostats » et des « traîtres de tout le corps de l'Église du Christ¹⁸⁵ ». Ce texte fut publié rapidement sur les presses orthodoxes et peut être considéré comme un véritable manifeste du camp anti-unioniste, qui renfermait déjà tous les principaux reproches développés par la suite dans les ouvrages de controverse de la première moitié du XVII^e siècle. Quelques jours plus tard, Skumin-Tyszkiewicz exprima à son tour son étonnement d'apprendre que les signatures du métropolite figuraient déjà sur les documents présentés par Terlecki à la cour royale, au début du printemps 1595¹⁸⁶. Toutefois, à la différence d'Ostrogski et même s'il regrettait que de telles initiatives fussent prises sans consulter les fidèles, le voïvode de Navahrudak consentait à suivre le métropolite comme son pasteur légitime.

Ces nombreuses tergiversations se dessinent également, et de manière assez détaillée, dans la correspondance du voïvode catholique de Trakai, Mikołaj Krzysztof Radziwiłł¹⁸⁷. Ainsi le 20 août 1595, il soulignait encore l'inconstance de Rahoza dans une lettre adressée à l'évêque ruthène de Volodymyr : « le Père métropolite vous nuira à vous et lui-même brassera de la bière aigre¹⁸⁸ ». Radziwiłł fondait ses doutes sur les échecs répétés de ses tentatives pour rencontrer personnellement le métropolite mais également sur l'opinion négative, laissée par plusieurs dignitaires lituaniens¹⁸⁹. De fait, la position de Rahoza devint très complexe dès la

¹⁸⁴ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 226-228.

¹⁸⁵ *DUB*, n° 47, p. 82-87.

¹⁸⁶ *DUB*, n° 48, p. 87-88.

¹⁸⁷ Voir les lettres publiées dans T. Kempa, « Nieznane listy dotyczące genezy unii... », p. 107-128. La question de l'implication du voïvode dans les négociations est abordée dans : T. Kempa, « Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka a unia brzeska », *Czasy Nowożytne*, 2 (1997), p. 47-63.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 117.

¹⁸⁹ Le voïvode faisait référence à une récente entrevue avec plusieurs seigneurs calvinistes, qui auraient affirmé au sujet du métropolite de Kiev : « ne le croyez pas, car il n'y a en lui ni constance ni vérité, il vous raconte une chose et une deuxième à d'autres ». De fait, de telles ambiguïtés ressortent de la correspondance de Rahoza. En effet, le 30 (20) août, le métropolite et l'évêque coadjuteur de Polack, Zagorski écrivaient à Mikołaj Radziwiłł pour l'assurer de la constance de leur engagement en faveur de l'Union (С. Т. Голубев, *Киевский*

fin du mois de juin 1595. Son nom figurait en effet de manière manifeste sous les documents que les évêques de Luc'k et de Volodymyr, qui étaient déjà en chemin vers Cracovie, devaient porter à la cour royale et au nonce Malaspina. Dans le même temps, il était contesté par plusieurs représentants de la haute noblesse orthodoxe, qui à la suite d'Ostrogski appelaient les fidèles à une résistance inconditionnelle face aux décisions de l'épiscopat. À cet instant crucial, Rahoza estima peut-être qu'une issue aux tensions pourrait provenir de la convocation d'un synode général auquel seraient conviés les divers représentants des élites ruthènes. Cette solution put d'ailleurs être évoquée avec les autres évêques à l'occasion des entrevues de juin. Du moins, Pociej prétendait par la suite qu'en rencontrant Ostrogski à Lublin, au début du mois de juillet, il s'était mis d'accord avec le prince pour prier le roi de convoquer un synode général des Ruthènes, chargé de se prononcer définitivement sur les affaires de l'Union¹⁹⁰. À la fin du même mois, Teodor Skumin-Tyszkiewicz rappelait dans une lettre au voïvode de Kiev que la confrérie orthodoxe de Vilnius priait à son tour le prince de travailler à la convocation d'un tel synode à Navahrudak, à Harodnja ou, à défaut, à Brest¹⁹¹. Ces initiatives croisées apportent une justification aux réticences de Rahoza à se rendre auprès du voïvode de Trakai. En effet, la position métropolitaine pouvait se lire non seulement comme la conséquence de son indécision mais aussi comme la volonté de ne pas s'associer trop étroitement à Mikołaj Radziwiłł, connu pour son ardent prosélytisme en faveur de l'Église catholique.

Les sources conservées pour cette fin de l'été 1595 donnent l'impression d'un instant particulièrement confus. En effet la visite des évêques ruthènes à Cracovie au milieu du mois de juillet n'apporta pas les résultats attendus. Elle se limita à l'examen des différents documents signés par la hiérarchie kiévienne et destinés à être envoyés à la Curie romaine. Vers le 20 juillet, le nonce réunit une commission particulière, chargée de réexaminer les déclarations unionistes, accompagnées des articles du clergé, et d'évaluer la situation suite aux frictions issues de l'opposition conduite par Ostrogski. Pour ce faire et en accord avec le roi, Germanico Malaspina fit appel au cardinal et évêque de Cracovie Jerzy Radziwiłł, à l'évêque latin de Przemyśl Wawrzyniec Goślicki et au chancelier de la grande-principauté de Lituanie Lew Sapieha, accompagnés de deux théologiens dont les noms ne sont pas connus¹⁹².

митрополит..., t. 1, n° 12-13, p. 41-45). Pourtant, dans sa lettre à Skumin-Tyszkiewicz, rédigée la veille, Rahoza prétendait qu'il ne soutenait nullement les initiatives de Pociej et de Terlecki, qui auraient agi à leur guise, sans aucune consultation préalable (*DUB*, n° 80, p. 127-128).

¹⁹⁰ H. Pociej, *Antirresis...*, p. 101.

¹⁹¹ *DUB*, n° 51, p. 91-92.

¹⁹² *LNA*, t. 2, n° 509, p. 70-71. Atanasij Velykyj date ce document entre le 12 et le 15 septembre 1595. Cependant la collection des sources, réunie par Andrej Šeptyc'kyj (*MUH*, t. 1, n° 169, p. 92), cite une autre version de ce

Le choix de ces trois dignitaires se justifiait par leur expérience des communautés ruthènes mais aussi par leur bonne connaissance de l'Italie et de l'Église romaine, qui en faisait des intermédiaires privilégiés dans cette négociation¹⁹³.

L'évolution de l'affaire fut d'autant plus complexe que le roi ignora tous les appels lui demandant d'autoriser la réunion d'un nouveau synode de ses sujets ruthènes. Dès le 28 juillet, Sigismond III préféra ainsi envoyer une délégation au prince Ostrogski pour tenter de ramener à la cause unioniste celui qui se plaçait déjà en chef de l'opposition¹⁹⁴. Le même jour, il adressa une lettre au métropolite pour l'assurer de son soutien inconditionnel devant les craintes nées de l'opposition laïque¹⁹⁵. Loin d'apaiser le débat, l'attitude royale poussa les protagonistes des deux camps vers des actions extrêmes pour tenter de sortir de l'impasse. Rahoza veilla à gagner du temps, laissant planer le doute sur ses engagements pris dans mois précédents. Hipacy Pociiej continua à promouvoir l'idée d'un synode ecclésiastique, destinée à confirmer solennellement les projets unionistes de la métropole kiévienne. L'évêque de Luc'k, Cyryl Terlecki, tenta à son tour d'influer sur le rapport de force en préparant seul, ou de concert avec d'autres hiérarques, la pseudo-déclaration de Luc'k, grâce à l'un des derniers feuillets signés, récupérés à Sokal'. Enfin, Ostrogski s'engagea davantage sur l'une des pistes explorées depuis le mois de juillet, à travers un rapprochement avec les protestants afin de constituer une opposition commune au parti catholique¹⁹⁶. Dans ce but, il envoya un représentant au synode protestant réuni à Toruń les 21-26 août 1595¹⁹⁷. Celui-ci fut chargé de prononcer devant l'assemblée la déclaration du prince qui dénonçait la trahison de l'épiscopat orthodoxe mais accusait également la politique royale de ne pas respecter les normes établies par la Confédération de Varsovie de 1573¹⁹⁸. Plus concrètement, le texte proposait de mener

texte avec la date du 21 juillet de la même année. Nous avons suivi cette deuxième datation qui paraît plus convaincante. La dépêche parle en effet des documents présentés par les Ruthènes or Malaspina transmit à Rome les *XXXII Articles* dès le 1^{er} août 1595. On comprend donc difficilement pourquoi la question aurait été reprise en septembre.

¹⁹³ Jerzy Radziwiłł avait ainsi étudié à Rome à la fin des années 1570, avant d'exercer la charge d'évêque de Vilnius pendant douze années (1579-1591). Goślicki avait également effectué sa scolarité dans les différentes universités de la péninsule italienne et à partir de 1586 occupa plusieurs sièges épiscopaux situés dans les régions peuplées d'importantes communautés ruthènes : Kam'janec'-Podil's'kyj (1586-1590), Chełm (1590-1591), Przemyśl (1591-1601). Enfin, Lew Sapieha possédait, par ses origines et ses fonctions, de nombreux liens avec les Ruthènes de Lituanie.

¹⁹⁴ *DUB*, n° 53, p. 92. Dans sa lettre au voïvode de Kiev, le roi prétendait notamment que la convocation du synode ne relevait pas de sa compétence et devait provenir d'une initiative de l'épiscopat.

¹⁹⁵ *DUB*, n° 53, p. 94-95. Voir M. B. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 187-188.

¹⁹⁶ T. Kempa, « Animatory współpracy protestancko-prawosławnej w okresie Kontrreformacja » dans *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań (XVI-XVIII wiek)*, T. Ciesielski, A. Filipczak-Kocur (éd.), Varsovie/Opole, DiG, 2008, p. 323-328.

¹⁹⁷ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji : protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń, Adam Marszałek, 2007, p. 76-90.

¹⁹⁸ M. Sipayłło (éd.), *Acta synodalia ecclesiarum Poloniae reformatarum*, t. 3, Varsovie, Wydawnictwa Uniwersytetu warszawskiego, 1983, n° 6, p. 596-599.

des actions conjointes dans les Diètes et les diétines ainsi que d'envoyer des représentants dans les synodes de l'autre confession pour discuter des intérêts communs.

Même si cet appel ne déboucha sur aucune décision ou action concrète, sa formulation semble marquer un pallier important dans la définition des désaccords apparus autour des affaires de l'Union. Les Ruthènes orthodoxes n'y étaient plus dépeints simplement comme victimes des troubles internes ou des trahisons dans leur communauté. Sous la plume du magnat, ils devenaient l'exemple criant des débordements « papistes » – terme volontairement choisi pour séduire l'auditoire protestant – et s'inscrivaient donc dans les luttes qui opposaient les fidèles de la religion du prince aux différentes minorités de Pologne-Lituanie. Ce mimétisme des tensions entre catholiques et protestants, stimulé par la culture partagée des élites nobiliaires de la République, commença à faire dériver les entreprises unionistes de la métropole kiévienne vers une affaire éminemment politique. Il ne faut donc pas s'y méprendre car, malgré les élans rhétoriques d'Ostrogski qui prétendait que les Ruthènes étaient plus proches des protestants que des « Romains » par leurs cérémonies, tout rapprochement confessionnel avec les premiers fut étouffé dans l'œuf par les ecclésiastiques orthodoxes¹⁹⁹. En revanche, la défense des libertés religieuses de la noblesse non-catholique, accordées par la Confédération de Varsovie, constitua une assise solide pour une alliance politique durable²⁰⁰. En somme Ostrogski et, avec lui, une partie des élites du camp anti-unioniste, choisirent de bâtir leur argumentaire sur la constitution d'un front d'opposition face aux avancées de la Réforme catholique. Certes, l'efficacité d'un tel slogan était atténuée par divers phénomènes sociaux qui, dans la pratique, rendaient perméables les frontières entre les confessions²⁰¹. Pour autant, ce recours aux représentations religieuses, issues des conflits de l'Europe occidentale, révèle l'assimilation de ces modèles par l'ensemble des élites chrétiennes de l'époque. Dès lors et tout naturellement, les dignitaires ruthènes de la République puisèrent dans ce bagage les outils conceptuels, destinés à la défense de leurs intérêts. Cela indique par ailleurs que la « tolérance » polono-lituanienne fut façonnée moins par une conscience confessionnelle plus flexible que par l'existence d'une sphère de débats où la « distanciation » entre la raison politique et la finalité religieuse fut peut-être plus précoce et plus aboutie que dans les États voisins²⁰².

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 596.

²⁰⁰ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 553-555.

²⁰¹ Toutefois, les lignes de démarcation entre les communautés confessionnelles n'étaient pas moins complexes en Occident, comme le prouve le cas des huguenots français : K. P. LURIA, *Sacred Boundaries : Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington D. C., CUA Press, 2005.

²⁰² Voir O. Christin, *Les paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1997. La thèse proposée par cet ouvrage est examinée et nuancée dans : F. Micallef,

IV) Le prisme romain et les premiers compromis

Les effets immédiats de la radicalisation ou des divisions entre les acteurs de la question unioniste à la fin de l'été 1595 demeurent complexes à saisir. En effet, dans la documentation, les débats et les événements de l'automne émergent de manière très partielle et parfois disjointe. Surtout, la confusion associée aux évocations de l'Union au cours des mois précédents laisse ici la place au romanesque. En revenant à Cracovie vers la mi-septembre 1595, Pociej et Terlecki prétendirent notamment qu'Ostrogski avait dépêché 150 cavaliers pour les tuer en chemin et qu'ils ne purent échapper que de justesse à leurs poursuivants²⁰³. D'autres sources prétendaient déjà en juillet que le prince avait envoyé près de 10 000 zlotys dans les régions autrichiennes et italiennes pour organiser l'assassinat des hiérarques au cours de leur futur voyage²⁰⁴. Ces informations alarmantes, complétées par les bruits sur l'intervention orthodoxe au synode protestant de Toruń, posaient alors la question de la pertinence d'envoyer une ambassade à Rome, sans avoir apaisé préalablement les conflits locaux. Ces derniers pouvaient apparaître également comme une menace contre la politique méditerranéenne et orientale de la Curie, tournée vers la constitution d'une ligue anti-ottomane des États chrétiens. Vu l'engagement hésitant de la République polono-lituanienne dans ce projet, le nonce manifestait ouvertement ses inquiétudes devant les propos d'Ostrogski qui se vantait de « pouvoir lever entre 15 000 et 20 000 cavaliers, non pas contre les Tatares, [...] mais contre des catholiques²⁰⁵ ». Sans le formuler explicitement, le représentant romain était conscient que si l'hostilité suscitée par l'Union n'était pas désamorcée rapidement elle pourrait détourner les orthodoxes de l'alliance contre les Ottomans et même fragiliser cette frontière de l'Europe chrétienne.

Dès le 9 septembre, avant même l'arrivée des ambassadeurs ruthènes, le nonce avait convoqué une nouvelle assemblée composée de plusieurs dignitaires de la République pour traiter des échos du synode de Toruń et évaluer plus précisément les dangers de promulguer l'Union dans un contexte aussi tendu²⁰⁶. En suivant les rapports de Malaspina, tout porte à croire que les débats devinrent encore plus houleux quand Pociej et Terlecki arrivèrent à Cracovie quelques jours plus tard. La dernière délibération eut lieu le 22 septembre, connue

« L'autonomisation de la raison politique. Bilans, enjeux et perspectives historiographiques » dans *Les religions dans la ville : ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles*, D. Do Paço, M. Monge, L. Tatarenko (éd.), Rennes, PUR, 2010, p. 211-216.

²⁰³ *LNA*, t. 2, n° 511, p. 75.

²⁰⁴ *LNA*, t. 2, n° 509, p. 71.

²⁰⁵ *LNA*, t. 2, n° 510, p. 73.

²⁰⁶ *LNA*, t. 2, n° 506, 510, p. 69, 71-74.

grâce à un long compte-rendu rédigé par Malaspina²⁰⁷. Elle vit se dessiner de nettes oppositions entre les partisans de la prudence et ceux qui craignaient qu'un délai excessif n'entraînât des conséquences néfastes pour la réalisation du projet. Les premiers prétendaient en particulier que la reconnaissance de l'obédience romaine devait obtenir l'accord de la majorité des fidèles à la fois par respect des anciens privilèges des communautés mais également parce que « sans le peuple, [l'Union] des pasteurs ne porterait que peu de fruits ». Ils soulignaient d'ailleurs qu'un rôle non négligeable revenait ici aux déclarations imprimées d'Ostrogski, qui avaient troublé le « peuple » au point qu'il ne voulait plus entendre parler de l'Union²⁰⁸. Face à cette position, d'autres avis soulignèrent que l'attente faisait courir le risque de voir les initiatives unionistes disparaître sous les coups des menaces de l'opposition orthodoxe et des hérétiques²⁰⁹.

Le nonce refusa de trancher entre les deux camps et fit alors venir devant l'assemblée les deux évêques ruthènes, invités à exprimer leur sentiment sur l'affaire. Interrogés sur les différents points, les hiérarques de Volodymyr et de Luc'k réaffirmèrent alors que la majorité des fidèles adhérait aux projets unionistes, tout en consentant que l'autorité du clergé de rite oriental, auprès de ses ouailles, n'égalait pas celle des ecclésiastiques latins. Surtout, les deux hommes soulevèrent un autre argument essentiel. Ils rappelèrent en effet que si l'Union ne se faisait pas rapidement les évêques kiéviens risquaient d'être déposés par le patriarche constantinopolitain, informé depuis longtemps de l'affaire, et de redevenir de simples laïcs, avec la conséquence d'invalidier les négociations et les divers documents préparés pour l'ambassade. À en croire les propos du nonce, les arguments et la détermination des évêques finirent par convaincre l'assistance de laisser l'ambassade se mettre en route dans les plus brefs délais. Le cortège quitta Cracovie dans les derniers jours du mois de septembre, en compagnie de l'archiduchesse Marie-Anne, mère de la reine de Pologne, afin d'éloigner les menaces lancées par le prince Ostrogski²¹⁰.

1) Le face-à-face ecclésiologique

Malgré les nombreuses craintes suscitées par son périple, la délégation ruthène parvint à Rome, sans encombre, le soir du 15 novembre 1595²¹¹. Peut-être suite aux avertissements

²⁰⁷ *LNA*, t. 2, n° 511, p. 74-78.

²⁰⁸ Cette mention renvoyait semble-t-il à la déclaration d'Ostrogski du 4 juillet 1595. Voir *supra*.

²⁰⁹ O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 305-310.

²¹⁰ *LNA*, t. 2, n° 524, p. 87-88.

²¹¹ *DUB*, n° 119, p. 176-177.

des émissaires de la Curie, le cortège prit le soin de contourner Venise afin d'éviter des frictions avec la communauté grecque locale et son métropolite Gabriel Sévère (Severos)²¹². Le séjour romain des représentants de la métropole kiévienne conserve encore plusieurs zones d'ombre et laisse planer une certaine ambiguïté sur la première proclamation de l'Union. En effet, les évêques demeurèrent près de quatre mois dans la capitale du Saint-Siège, alors que la cérémonie solennelle qui reconnut l'intégration des Ruthènes dans la juridiction pontificale eut lieu dès le 23 décembre 1595. Ce fait est d'autant plus surprenant que nous ne connaissons presque rien des éventuelles négociations qui purent avoir lieu à cette occasion. En particulier, aucune réponse officielle ne fut donnée aux *XXXII Articles* présentés par l'épiscopat kiévien. Les seules réactions romaines à ces conditions sont connues par deux avis rédigés par des théologiens de la Curie²¹³. Pour cette raison, plusieurs historiens qui tentèrent d'analyser l'attitude romaine durant cette étape fondatrice de l'Union affirmèrent que la Curie ignore les demandes du clergé orthodoxe et assimila leur démarche à un simple retour des schismatiques dans le « giron de la Vraie Église²¹⁴ ».

Si ce regard trouve des justifications dans le vocabulaire de la documentation de la Curie, l'examen attentif du contexte dévoile une situation plus nuancée²¹⁵. En effet, le 25 août 1595, après la réception des *Articles* envoyés par le nonce de Varsovie, le cardinal

²¹² *DUB*, n° 113, p. 173. Dès le mois de septembre, le cardinal neveu Cinzio Aldobrandini cherchait ainsi à avoir des informations précises sur le climat religieux de Venise pour prévenir les éventuelles « mauvaises intentions des Grecs » à l'égard de l'ambassade ruthène : *DUB*, n° 96, p. 153-154.

²¹³ Le premier texte demeuré anonyme fut publié pour la première fois par le carme Thomas a Jesu dans le sixième livre de son recueil *Thesaurus sapientiae divinae* (Anvers, 1613) [réédité dans *MUH*, t. 1, n° 198, p. 116-128]. Le second rapport fut rédigé par le dominicain Pedro Juan Zaragoza de Heredia, alors assistant du maître du Sacré Palais Bartolomé de Miranda. Il fut conservé grâce à une copie envoyée à l'humaniste padouan Gian Vincenzo Pinelli le 16 décembre 1595 (*DUB*, n° 137, p. 193-197).

²¹⁴ Voir par exemple A. Jobert, *De Luther à Mohila...*, p. 339 ; M. Dmitriev, « L'Union de Brest (1595-1596), les Catholiques, les Orthodoxes : un malentendu ? » dans M. Dygo, S. Gawlas, H. Grala (éd.), *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV-XVII wieku*, Varsovie, DiG, 2002, p. 57-60. Oscar Halecki prétend au contraire que les pourparlers traînèrent précisément en raison des conditions posées par les Ruthènes mais n'explique pas pourquoi l'ambassade ne se mit sur le chemin du retour que deux mois après la cérémonie de l'Union (O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 222).

²¹⁵ La bulle pontificale *Magnus Dominus* du 23 décembre 1595, qui promulguait l'Union avec les orthodoxes polono-lituanien, énonçait ainsi que « la divine miséricorde avait permis aux Ruthènes d'émerger des flots du Schisme, par le repentir, la conversion et la pénitence ». Plus loin le texte parlait à plusieurs reprises du retour des évêques kiéviens auprès de leur mère l'Église romaine et le pontife romain, Vicaire du Christ sur terre. Pour finir, le document chargeait le cardinal Grand Pénitencier Giulio Antonio Santorio d'absoudre « dans le for externe et dans le for interne les deux évêques ruthènes, leurs familiers et leurs serviteurs, ainsi que tous les autres Ruthènes présents à Rome de toutes les excommunications, suspenses, interdictions et autres censures et peines ecclésiastiques qu'ils purent encourir à cause des schismes, hérésies et erreurs diverses ». Au cours de la cérémonie, Santorio accorda par ailleurs à Pociej et Terlecki la faculté d'accorder l'absolution au métropolite et aux évêques qui, par la suite, pourraient faire de même pour leur clergé et leurs populations (*DUB*, n° 145, p. 217-226). L'acte d'absolution lui-même indiquait que, dans la conception de la Curie, l'Union ruthène était une forme de conversion des schismatiques, avec le droit de maintenir le rite oriental tant qu'il n'entraînait pas en contradiction directe avec le dogme de l'Église latine.

neveu Cinzio Aldobrandini transmet le texte à l'Inquisition pour étudier son contenu²¹⁶. La tâche fut confiée au cardinal espagnol Francisco de Toledo et la Congrégation étudia le document jusqu'à la mi-septembre²¹⁷. Par la suite, le travail fut suspendu en raison des nouvelles alarmantes en provenance de Pologne. Avec la venue à Rome des émissaires ruthènes, la question revint à l'ordre du jour et deux nouvelles assemblées tenues dans la maison du cardinal Santorio se chargèrent d'analyser en détail les *XXXII Articles*, les mardis 28 novembre et 5 décembre²¹⁸. Cinq cardinaux et plusieurs théologiens prirent part à ces réunions²¹⁹.

Les deux rapports préparés sur les conditions des orthodoxes furent certainement produits à cette occasion. Ils sont ainsi les seules bribes d'informations dont nous disposons sur les questions soulevées au cours des débats. Chacun des documents adopte une démarche propre, avec des points d'intérêt distincts. L'avis anonyme – qui fut peut-être le fruit des réflexions du cardinal Toledo – développe prioritairement le problème du *Filioque*, sous la forme d'une dispute théologique, destinée à démontrer que la formule latine est préférable au *per Filium* qui fut adopté au concile de Florence²²⁰. Le texte de Zaragoza de Heredia se démarque au contraire par son approche pratique, commentant point par point les articles présentés par l'épiscopat kiévien. Cet avis plus complet et sans doute plus tardif devait semble-t-il servir de brouillon à une future réponse officielle²²¹. Toutefois, ces documents nous apportent d'importants renseignements moins par leurs conclusions respectives, centrées sur l'incompatibilité des attentes ruthènes avec certaines normes romaines, que par les divergences qu'ils font ressortir entre les deux théologiens. Celles-ci, malgré leur nature avant tout formelle, témoignent des désaccords qui purent naître devant l'attitude à adopter face aux *XXXII Articles* et expliquent ainsi la durée de l'expertise.

Les discussions, vraisemblablement houleuses, ne purent ainsi déboucher sur une quelconque décision claire et l'assistance chargea le cardinal Sfondrati de rédiger la réponse finale. Pourtant, aucun document de ce type ne fut conservé ni même mentionné dans les sources postérieures. Tout semble donc indiquer qu'une conclusion concrète et officielle ne vit jamais le jour. Ce constat soulève dès lors deux interrogations majeures. Tout d'abord,

²¹⁶ *DUB*, n° 76, p. 124.

²¹⁷ *DUB*, n° 92, p. 147.

²¹⁸ *DUB*, n° 131, 133, p. 185, 190.

²¹⁹ Il s'agit des cardinaux Giulio Antonio Santorio, Francisco de Toledo, Paolo Emilio Sfondrati, Pedro de Deza et Domenico Pinelli. Voir *DUB*, n° 142, p. 203.

²²⁰ Cette expertise dogmatique au sens strict rappelle en effet les réserves exprimées par le cardinal Toledo un an auparavant, au sujet de la profession de foi destinée à l'Union des coptes d'Alexandrie. Voir V. Buri, *L'unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, Rome, PIO Studiorum, 1931, p. 148-149.

²²¹ *DUB*, n° 130, p. 184.

comment comprendre que la Curie finit par « classer » les *Articles*, comme le prétend Ambroise Jobert, alors que plusieurs prélats estimaient que le texte posait plusieurs problèmes importants ? Inversement, pourquoi Pociej et Terlecki acceptèrent-ils de suivre à la lettre les exigences romaines pour la promulgation de l'Union, malgré le silence de la Curie face aux demandes orthodoxes, censées être des garanties pour le futur statut de la métropole kiévienne ?

Les hésitations romaines cédèrent en réalité devant la santé fragile de Clément VIII qui suivait de près le travail de la commission chargée de l'affaire ruthène. En effet, le 13 décembre, le pape eut une violente attaque de goutte qui l'obligea à rester alité près d'une semaine et fit craindre à son entourage une issue fatale²²². Le décès du souverain pontife aurait alors signifié un report *sine die* de la promulgation de l'Union. La Curie, et tout particulièrement les cardinaux Santorio et Toledo, savaient le risque qu'une telle solution ferait courir à l'ensemble du projet unioniste. Un an auparavant les deux hommes avaient participé aux préparatifs d'une autre Union – celle des coptes d'Alexandrie – qui par son contexte et du point de vue romain avait de nombreuses similitudes avec le cas ruthène²²³. Les émissaires du patriarche copte Gabriel VIII (1587-1603) avaient été reçus par le pape et avaient prononcé leurs professions de foi, rédigées par les théologiens catholiques, au cours de la cérémonie solennelle du 15 janvier 1595. Néanmoins, pour des raisons de protocole (car l'ambassade ne disposait pas de véritables lettres de créance de leurs supérieurs) et pour s'assurer d'une situation locale, considérée comme confuse, il fut décidé de reporter la proclamation officielle de l'Union des coptes. Le pape exigea que le patriarche et le *commus* d'Alexandrie fassent parvenir à Rome de nouvelles lettres, avec la reconnaissance du serment d'obédience prêté par leurs envoyés devant la Curie. Pourtant, en décembre 1595, la papauté restait sans nouvelles du clergé alexandrin (qui attendit l'été 1597 pour renvoyer une nouvelle délégation à Clément VIII). Donc, quand le problème ruthène se posa de manière concrète, une Union était déjà en suspens et il apparaissait clairement qu'un autre report des négociations ne pouvait constituer une solution viable.

De fait, l'absence de réponse précise aux conditions de l'épiscopat kiévien ne constituait pas un réel obstacle à la reconnaissance de l'Union ruthène. Là encore, le hasard chronologique fit converger des affaires qui à l'origine n'avaient aucun lien direct entre elles. Au moment même, quand le texte des *XXXII Articles* commença à être examiné par la

²²² DUB, n° 158, p.248-249.

²²³ Voir V. Buri, *L'unione della Chiesa copta...* ; Les négociations entre la papauté et l'Église copte d'Alexandrie, depuis le concile de Ferrare Florence sont abordées dans : A. Hamilton, *The Copts and the West (1439-1822): the European discovery of the Egyptian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 51-82.

Congrégation de l'Inquisition, un autre document qui abordait plusieurs points semblables était ainsi promulgué par Clément VIII. Il s'agit de l'*Instructio super aliquibus ritibus Graecorum* du 31 août 1595, destinée à éliminer certains abus dans les rites et les pratiques des communautés « grecques » d'Italie (en réalité des réfugiés des provinces balkaniques, installés dans la péninsule italienne), qui avaient reconnu l'obédience pontificale²²⁴. Ce texte était le fruit d'un long travail mené par la Congrégation pour la réforme des Grecs depuis le pontificat de Grégoire XIII et, en particulier, à partir de 1593²²⁵.

Au cours de ses nombreuses sessions, présidées par la cardinal Giulio Antonio Santorio, la congrégation aborda plusieurs points relatifs aux pratiques cultuelles : suppression des abus dans l'administration du Saint-Sacrement, interdiction de communier au calice pour les laïcs, question des normes alimentaires pour la consommation de la viande, rappel que l'administration du Saint-Chrême était réservée exclusivement aux évêques, nécessité de séparer le baptême de la confirmation. Les prélats s'intéressèrent également à la discipline ecclésiastique et précisèrent que les moines ou les prêtres de rite grec ne pourront exercer la *cura animarum* qu'à condition d'avoir été nommés conformément au canon 12 (*Cum dignitates*) de la XXIV^e session du concile de Trente. De plus, ils devront faire une profession de foi catholique, en accord avec ce même chapitre. Enfin, la congrégation statua également sur certains aspects qui renvoyaient à l'ensemble de communauté grecque. Elle interdit le passage du rite latin au rite grec, mais autorisa les mariages mixtes afin que les catholiques latins amenassent ainsi leurs conjoints à « leur rite plus sûr²²⁶ ». Le texte reconnaissait enfin les conversions « intimes » (*in foro conscientiae*), dans le cas où la personne de rite grec craindrait un scandale public.

Du point de vue canonique, l'Église romaine disposait donc avec ce texte de tout l'outillage nécessaire pour régir ses rapports avec les différentes communautés catholiques

²²⁴ Les rapports entre ces populations catholiques de rite grec et la papauté sont étudiés dans les travaux de Vittorio Peri. Voir en particulier V. Peri, « Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina (1564-1596) » dans *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo : Atti del Convegno Storico (Bari, 30 Apr.-4 Mgg. 1969)*, vol. 1, Padoue, Antenore, 1973, p. 271-469. L'*Instruction* fut publiée dès 1596 sur les presses pontificales, avec l'ajout de la constitution *Sub catholicae* d'Innocent IV (1254) et de quelques autres lettres et bulles pontificales relatives à cette question : *Perbreuis instructio super aliquibus ritibus Graecorum, ad RR. PP. DD. Episcopos Latinos, in quorum ciuitatibus, uel dioecesibus Graeci, uel Albanenses Graeco ritu uiuentes degunt*, Rome, apud impressores Camerales, 1596. Une nouvelle édition vit le jour dès l'année suivante. Voir : V. Peri, *Chiesa romana e « rito » greco : G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Paideia Editrice, Brescia, 1975, p. 21-22.

²²⁵ Une partie de la documentation laissée par la congrégation se trouve aujourd'hui dans les Archives historiques de la *Propaganda Fide* : APF, *Miscellanea Diverse*, vol. 21, f. 106r-379v. Plusieurs extraits de ce dossier ont été publiés dans : V. Peri, *Chiesa romana e « rito » greco...*, p. 210-282. Voir également : C. Karalevskij, « L'istruzione di Clemente VIII "super aliquibus ritibus Graecorum" (1595) e le Congregazioni per la riforma dei Greci (1593) », *Bessarione*, 17/1 (1913), p. 344-365, 466-481.

²²⁶ C. Karalevskij, « L'istruzione... », p. 349.

de rite grec. Les débats préparatoires qui aboutirent à l'*Instruction* clémentine de 1595 posèrent en effet une question générale, bien au-delà du seul cas des « Grecs » italiens : comment accorder les décisions du concile de Trente avec les traditions des Églises issues d'une autre évolution historique et culturelle²²⁷ ? Aux yeux des membres de la congrégation, le rite grec bien que « moins sûr », n'était pas condamnable en soi²²⁸. Il fallait simplement qu'il devienne conforme aux décrets tridentins car non seulement ceux-ci définissaient des règles qui s'imposaient à toute communauté chrétienne mais encore, comme le rappelèrent certains, ils étaient « nécessaires au salut des âmes²²⁹ ». Pour cela, les deux évêques kiéviens durent prononcer et signer lors de la cérémonie du 23 décembre des professions de foi en latin, et en ruthène pour Terlecki, préparées sur le modèle du formulaire établi pour les Grecs en 1575, sous le pontificat de Grégoire XIII. Le texte comportait ainsi le *Filioque*, la reconnaissance inconditionnelle du concile de Florence mais également des décrets du concile de Trente, de la primauté pontificale et de l'obéissance au pape²³⁰.

Il faut également souligner qu'en 1595 parut à Rome un autre formulaire de profession de foi sous le titre *Brevis orthodoxae fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad Sacrosanctae Ecclesiae unitatem uenientibus facienda proponitae* traduite en arabe et qui, contrairement au texte de 1575, faisait l'économie des explications sur le concile de Florence et le compromis du « per filium », au profit d'un long passage sur la nature du Christ²³¹. Dès lors, même si lors de la cérémonie de l'Union

²²⁷ Cette question est examinée par Vittorio Peri dans « Trento : un concilio tutto occidentale » dans *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi, Bologne, Il Mulino, 1996, p. 213-277.

²²⁸ « [...] non ad omnia Latinorum agendos Graecos statutum est, sed ab abusibus tantum revocandos, ritus vero suos non damnabiles illis permittendos. » (C. Karalevskij, « L'istruzione... », p. 352).

²²⁹ *Ibid.*, p. 356.

²³⁰ *DUB*, n° 143-144, p. 211-216. L'édition de Welykyj offre également les reproductions de la version ruthène du texte. La graphie employée semble indiquer que les documents furent rédigés de la main même des évêques et peut-être traduit par Pociej lui-même, probablement sous le contrôle des clercs latins polonais qui faisaient partie de la délégation. Terlecki dut en revanche se contenter de recopier le document de l'évêque de Volodymyr, en raison de son ignorance du latin. Pour certaines notions inexistantes dans l'Église orthodoxe kiévienne et donc absentes du vocabulaire ruthène le traducteur se tourna vers une translittération du polonais. Le « purgatoire » fut ainsi rendu dans la version ruthène par « чистецъ » (du polonais *czyściec*). En revanche, il apparaît que les hiérarques ruthènes furent gênés pour expliciter cette notion et hésitèrent entre le recours au latin ou au polonais avec un sens théologique qui déviait d'ailleurs légèrement du formulaire d'origine. Le passage « [...] eorum animas poenis Purgatorii post mortem purgari » devint en effet « таковыхъ души пургаторнымъ тоє(ст) чистителнымъ огнемъ по смерти чистети ». De même, les « indulgences » posèrent encore davantage de difficultés puisque la translittération ruthène conserva même, sans l'adapter, le génitif latin : « ѿтпѣстовъ, тоє(ст) инъдѣлыенцыарѣмъ моцъ [...] ». Il faut noter également que la « transsubstantiation » fut traduite en translittérant le terme grec *μετουσίωσις* : **МЕТУЗЫЌЗИНЬ** (l'inscription du mot en lettres majuscules laisse penser qu'il parut inhabituel aux évêques et ne relevait donc pas de l'usage courant de la métropole de Kiev).

²³¹ *Brevis orthodoxae fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad Sacrosanctae Ecclesiae unitatem uenientibus facienda proponitae*, Rome, Typographia Medicea, 1595.

des Ruthènes les Romains se tinrent au formulaire de 1575, il apparaît que ces concessions semblaient déjà excessives à l'époque et que, pour plusieurs théologiens de la Curie, il convenait de se rapprocher du modèle tridentin latin²³². Cette posture avait déjà été formulée clairement par Pedro Juan Zaragoza de Heredia qui, dans son rapport sur les *Articles* ruthènes s'exclama que « revenir dans le giron de Sainte Mère l'Église romaine [était] un acte nécessaire au salut » et que réclamer des conditions ou des garanties revenait à chercher l'Union par intérêt et pour son propre profit²³³.

Si un tel traitement n'était pas exempt de nombreuses ambiguïtés, il adoptait dans le même temps une attitude suffisamment universelle pour pouvoir s'appliquer aux diverses communautés orientales, qui pourraient rentrer dans l'obédience romaine. D'ailleurs, l'*Instruction* clémentine fournissait des réponses à de nombreux points évoqués dans les *XXXII Articles* (*Filioque*, purgatoire, administration des sacrements, ordinations etc.). Un décret postérieur, daté du 5 septembre 1602, révèle ainsi explicitement que l'Église uniate ruthène fut regardée par la Curie à travers le prisme des communautés « grecques » d'Italie : « De même, [Sa Sainteté] déclara qu'en cas de nécessité les prêtres de rite latin pussent faire leur confession sacramentelle à un prêtre ruthène catholique, et inversement les prêtres ruthènes à un prêtre de rite latin, à condition cependant que fût respectée la forme de l'instruction promulguée en l'an 1593 [sic] sur les rites grecs²³⁴ ». Par conséquent, il est possible de considérer qu'à partir du 23 décembre 1595 l'*Instruction* clémentine s'appliqua implicitement à la métropole kiévienne, unie à Rome. Il est difficile de savoir si les membres de la délégation ruthène purent prendre connaissance du document au cours de leur séjour romain. Pour autant, son contenu soulevait plusieurs interrogations sur son application directe dans la République polono-lituanienne. Notamment, il était précisé que partout où les « Grecs » vivaient parmi les Latins, ils devaient se conformer aux pratiques de ces derniers afin d'éviter le scandale :

Graeci credere tenentur etiam a Filio Spiritum Sanctum procedere, sed non tenentur pronunciare, nisi subesset, praesertim si degant inter Latinos, aut necessitas postularet confitendi Fidem Catholicam, quia tunc oportet etiam pronunciare.

[...] Tolerandus est apud Graecos usus carniū die Sabbati, ubi sine scandalo fieri potest, in locis tamen ipsorum, et inter eos tantum.

²³² Voir l'analyse présentée dans P. Nowakowski, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596-1720)*, Cracovie, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, 2004, p. 59-65.

²³³ *DUB*, n° 137, p. 193-194.

²³⁴ La date peut renvoyer au début du travail de la congrégation ou plus simplement à une erreur du copiste : *MUH*, t. 1, n° 344, p. 230.

[...] Graeci existentes inter Latinos, dies festos de Praecepto eiusdem Latinae Ecclesiae seruare teneantur²³⁵.

En somme, le texte laissait entendre que les particularités « grecques » devaient être réservées aux rapports internes de leur communauté et à la sphère privée, sans déborder sur l'espace public où ils pouvaient croiser des fidèles de rite latin. Cette méfiance provenait en réalité moins de la peur du danger schismatique que de la nécessité de combattre un ennemi bien plus puissant aux yeux des Romains : les Églises réformées. Rome ne pouvait évidemment pas autoriser des pratiques proches de certains usages protestants. Toutefois cette préoccupation semblait insuffisante dans un tel contexte. La papauté craignait également que la reconnaissance de rites étant à la marge des normes tridentines ne devînt un argument supplémentaire sous la plume de ses détracteurs et, surtout, que la diversité rituelle ne trouble les fidèles auxquels elle tentait d'imposer une discipline de plus en plus stricte²³⁶. La question des chrétiens orientaux devenait alors indirectement un enjeu important de l'affrontement entre catholiques et protestants, qui éclaboussa de fait les entreprises unionistes de cette période²³⁷.

Comment fallait-il alors transposer l'*Instruction « super aliquibus ritibus Graecorum »* sur l'espace de la métropole kiévienne où, dans de nombreux endroits et en particulier dans les villes, les Ruthènes coexistaient depuis longtemps avec une communauté latine importante ? Si ce texte était contraire à plusieurs points mentionnés dans les *XXXII Articles* (notamment les articles 7, 16, 23 et 24), il risquait surtout d'exacerber les tensions religieuses dans les plus grandes cités, comme L'viv ou Vilnius. Il fut déjà rappelé plus haut que, dès le xv^e siècle, l'obligation fréquemment imposée aux artisans orthodoxes de prendre part aux fêtes latines de leurs corporations fut l'un des facteurs de l'émergence des confréries orthodoxes indépendantes, censées encadrer les pratiques religieuses des fidèles de rite oriental. Ces divisions confessionnelles étaient pourtant peu de choses en comparaison de la force acquise par les nouvelles associations

²³⁵ C. Cocquelines (éd.), *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, t. 5/2, Rome, 1753, n° 107, p. 73.

²³⁶ Dans son commentaire sur les *XXXII Articles*, Zaragoza de Heredia abordait ainsi le 16^e point consacré aux mariages mixtes et faisait remarquer sur l'interdiction du remariage : « Cet anathème est tourné directement contre Luther et Calvin, Bucer et les autres monstres de Germanie, mais indirectement il est contre les Grecs qui observent sans réfléchir ce que défendent les hérétiques » (*DUB*, n° 137, p. 195). Le théologien dominicain craignait ici que des personnes mariées dans le rite grec pussent ensuite contracter une nouvelle union dans l'Église latine, non informée de leur premier engagement.

²³⁷ Le meilleur exemple provient ici de la polémique créée en Occident, dans les années 1570-1580, autour des contacts avortés entre le patriarche Jérémie II et les théologiens luthériens de Tübingen. Voir B. Gudziak, *Crisis and reform...*, p. 34-38.

orthodoxes des années 1580-1590. À un moment où celles-ci s'imposaient progressivement comme un acteur autonome de l'Église kiévienne, au point de contester les décisions de la hiérarchie cléricale, la législation romaine sur les communautés orientales devenait donc dépassée et inaudible pour les élites laïques ruthènes. Bien plus, elle pouvait apparaître comme la preuve du prosélytisme excessif des Latins, dénoncé par les prédicateurs orthodoxes, et compromettre le clergé unioniste, perçu dès lors comme un agent des conversions vers la « foi latine ». Il n'est donc pas étonnant que l'*Instruction* du 31 août 1595 ne fut jamais évoquée directement dans la juridiction locale de l'Église uniате. Cependant, il est certain que son contenu apparut au moins oralement dans les discussions menées entre les évêques ruthènes et les prélats romains²³⁸.

Pour s'en convaincre, il faut se tourner vers les lettres des ambassadeurs, adressées à l'évêque orthodoxe de L'viv et au primat polono-lituanien Stanisław Karnkowski, le 29 décembre 1595 et le 13 janvier 1596²³⁹. Malheureusement l'analyse de ces sources ne peut se faire de manière univoque²⁴⁰. Tout d'abord, le choix des destinataires paraît pour le moins surprenant devant les positions explicitement anti-unionistes de Gedeon Bałaban²⁴¹. La dernière édition de ce document montre en outre qu'il fut présenté à la Curie et partiellement traduit en latin. Tout porte donc à croire que ce récit élogieux s'adressait tout autant aux Romains qu'au hiérarque ruthène lui-même, avec l'intention de rassurer les premiers sur l'avenir de la récente Union. L'autre possibilité serait de lire cet appel à l'évêque récalcitrant comme une initiative inspirée directement par le pape ou les cardinaux chargés de l'affaire, avec un contenu défini d'avance. Enfin, et quelle que soit la version

²³⁸ Un passage de l'*Historia Collegii Graecorum de Urbe* indique notamment qu'Hipacy Pocij aborda « permultas et perdifficiles quaestiones » avec Pietro Arcudio qui s'entretint avec l'évêque ruthène à plusieurs reprises (E. Legrand, *Bibliographie hellénique du dix-septième siècle*, t. 3, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1895, p. 214).

²³⁹ *DUB*, n° 149-150, p. 235-239 ; *AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 116, p. 482-485 ; J. U. Niemcewicz, *Dzieje panowania Zygmunta III*, t. 1, Cracovie, Kazimierz Józef Turowski, 1860, p. 274-277. La lettre adressée au primat provient d'une copie qui comporte vraisemblablement de nombreuses coquilles : le document est ainsi daté du 13 juin au lieu du 13 janvier et le récit situe la cérémonie d'Union le 27 décembre au lieu du 23. Pour autant les faits relatés et le style proche des autres écrits de Pocij semblent confirmer l'authenticité du texte.

²⁴⁰ М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 202-203.

²⁴¹ L'histoire du document envoyé au hiérarque de L'viv connut plusieurs rebondissements. Selon les sources du tribunal châtelain de Volodymyr, le document parvint au départ dans les mains du frère de Cyril Terlecki, Jarosz, qui la transmit à son tour à Grzegorz Bałaban, neveu de Gedeon, dans les premiers jours de mars 1596. En ouvrant la lettre, Grzegorz y aurait trouvé du poison qui faillit lui être fatal (*AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 116, p. 482-485). Un mois plus tard, il fut de nouveau victime d'une tentative d'empoisonnement perpétrée par les serviteurs de l'évêque de Luc'k, rentrés de Rome (*AJuZR*, P. 1, t. 1, n° 117, p. 485-489). Si ces faits paraissent plausibles, en raison du conflit qui opposait Cyril Terlecki à Grzegorz Bałaban pour la possession de l'archimandritat de Żydyčyn, ils font peser plusieurs interrogations sur les intentions des auteurs de la lettre. En effet, comment expliquer qu'elle ne fut transmise à son destinataire que deux mois après la date de sa rédaction ? De même, si elle n'était qu'un prétexte pour assassiner Grzegorz, pourquoi fut-elle adressée à son oncle Gedeon ?

retenue, les deux textes furent certainement composés par Pociej et reflètent donc prioritairement la vision de l'évêque de Volodymyr.

Pour autant et à défaut de disposer de témoignages plus pertinents, cette correspondance est loin d'être dépourvue d'intérêt. Si la lettre du 29 décembre se distingue surtout par son caractère descriptif, soulignant l'accueil cordial du pape et l'existence paisible de l'église grecque Saint-Athanase dans le cœur même de la capitale pontificale, celle destinée au primat latin développe plusieurs réflexions sur les conséquences de l'Union. Elle tend à montrer qu'après la période des fêtes qui animèrent la Curie, de la Nativité jusqu'à l'Épiphanie, Pociej et Terlecki tentèrent de discuter en détail plusieurs aspects concrets de l'organisation de l'Église ruthène, unie à Rome²⁴². Le ton de la lettre du 13 janvier laisse ainsi transparaître la satisfaction de Pociej qui dans son élan d'enthousiasme affirmait même que leurs affaires furent réglées d'une manière qui « dépassaient [les] espérances²⁴³ ». Il soulignait notamment qu'en dehors du maintien des cérémonies et des sacrements de l'Église orientale, les Romains leur accordèrent même de conserver leur symbole de foi sans l'ajout du *Filioque*, à condition que les Ruthènes crussent, et donc enseignassent, que l'Esprit Saint procédait à la fois du Père et du Fils. Sur la querelle du calendrier, les représentants de la Curie firent appel de manière encore plus explicite aux conclusions de l'*Instruction* sur les « Grecs ». Selon Pociej, on rappela ainsi aux ambassadeurs kiéviens qu'ils pouvaient suivre leur ancien comput dans tous endroits – villes et provinces – dépourvus de fidèles de rite latin. Le passage met ici en exergue, sans que les partis en aient véritablement conscience, le fossé socio-culturel béant entre l'imaginaire religieux du clergé romain et les expériences religieuses des populations polono-lituanienues. En effet, les évêques s'empressèrent de rétorquer à la remarque romaine qu'« il n'y avait pas [chez eux] non seulement de province ou de ville, mais encore de rare maison, où les Romains n'auraient pas été mélangés aux Ruthènes ». Devant ce constat, les prélats latins insistèrent sur la nécessité d'adopter le nouveau calendrier afin d'éviter toute « confusion et difficulté », entraînées par les célébrations dédoublées qui se suivraient inévitablement de scandales réciproques. Cette brève mention marginale constitue un élément particulièrement précieux pour saisir la nature des décisions romaines

²⁴² Dès le 11 janvier 1596, les deux évêques déposèrent une longue requête écrite (*memoriale*) pour solliciter une audience auprès du pontife : J. Krajcar (éd.), *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East : Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Rome, Pont. Institutum Orientalium, 1966, p. 131. Les papiers de cardinal Santoro indiquent que le pape ne put recevoir les hiérarques avant le début du mois de février en raison des nouvelles crises de goutte qui l'affectèrent à partir de la mi-janvier. Les questions pendantes furent donc abordées au préalable avec les cardinaux, parmi lesquels devaient se trouver Santorio lui-même.

²⁴³ « Co się dotyczy spraw naszych, to z łaski bożej lepiej odprawione aniżeliśmy się spodziewali [...] » (J. U. Niemcewicz, *Dzieje panowania Zygmunta III*, t. 1, p. 275).

sur la construction de la nouvelle Église uniate ruthène. Elle révèle, sans aucun doute possible, que pour la Curie l'*Instruction* clémentine devait être étendue à la métropole kiévienne, sans adaptation préalable. Là où certaines dispositions se heurtaient aux usages locaux, il fut simplement décidé de recourir à la pratique latine pour pallier à toute hétérogénéité suspicieuse.

La lecture détaillée de cet exposé adressé à Karnkowski étonne par son engouement alors que, dans le même temps, le texte laissait entendre que des points importants, mentionnés dans les *XXXII Articles*, n'avaient obtenu qu'une réponse mitigée des experts romains et d'autres restaient toujours en suspens. La fin de la lettre amène d'ailleurs à douter que l'auteur fût lui-même convaincu du succès évident et incontestable du séjour romain. Pociej invitait en effet le primat, et les autres seigneurs de la République, à redoubler d'efforts pour éviter à l'épiscopat ruthène d'être victime de la suspicion des fidèles de rite grec. De fait, il semblerait bien que les échanges avec les prélats de la Curie convainquirent les deux ambassadeurs de la bienveillance des Latins mais soulevèrent également des problèmes épineux. Surtout, l'expression des divers points de vue n'apporta aucune réponse formelle et écrite aux attentes ruthènes. L'évêque de Volodymyr soulignait ainsi qu'il leur restait à préparer le départ mais aussi à obtenir les documents écrits relatifs à ces différents points.

2) Une Union incomplète

Les préparatifs du départ débutèrent dans les derniers jours du mois de janvier car les ambassadeurs ruthènes rappelèrent qu'ils souhaitaient arriver à temps pour la Diète, prévue pour le 26 mars, afin que l'Union fût présentée à cette occasion et confirmée par les constitutions de la République²⁴⁴. Le 7 février la chancellerie rédigea seize breufs destinés au roi et aux différents dignitaires polono-lituanien, invités à soutenir les démarches de l'épiscopat kiévien²⁴⁵. Le pape consentit également à offrir 2 000 écus pour financer le voyage de retour de la délégation et promit son aide pour établir un séminaire pour les Ruthènes dans l'une des cités de Pologne-Lituanie²⁴⁶. Pourtant et même si tout semblait prêt

²⁴⁴ DUB, n° 167, p. 259.

²⁴⁵ DUB, n° 171-186, p. 264-289.

²⁴⁶ DUB, n° 170, p. 263-264. Le pape choisit également de déléguer Pietro Arcudio et Giorgio Moschetti, un autre ancien élève du Collège grec originaire de Candie, pour organiser la fondation du futur séminaire. Les réticences exprimées par Arcudio, désireux de rentrer dans son île natale et chargé de mauvais souvenirs de son premier séjour dans la République polono-lituanienne, ne suffirent pas à modifier le projet pontifical. Il fut

pour leur retour, les hiérarques kiéviens demeurèrent encore près d'un mois à Rome. Les raisons exactes de ce report ne figurent dans aucune des sources conservées mais une lecture attentive des brefs pontificaux apporte des pistes intéressantes en guise d'explication. Le texte adressé au roi Sigismond III l'appelait ainsi explicitement à exécuter ceux des *XXXII Articles* qui relevaient de son autorité²⁴⁷. De même, Clément VIII encourageait les destinataires de ses brefs à veiller à ce que les évêques de rite oriental puissent siéger au Sénat, en réponse au douzième article de leurs demandes. Ces références explicites au texte ruthène rendent caduque l'idée que Rome se contenta d'« oublier » les conditions kiéviennes. La Curie pensait au contraire avoir réglé la plupart des points qui relevaient de son autorité, par son consentement à maintenir certaines particularités mineures et plus encore par la transposition sur l'Église kiévienne de la législation forgée pour les communautés « grecques » des régions italiennes.

Ce constat amène à considérer que ce fut le moment précis où l'attente prolongée des ambassadeurs se changea en déception. Certes, Rome écartait par cet artifice ecclésiologique la plupart des questions dogmatiques et cultuelles mais elle laissait dans le flou complet le problème des rapports institutionnels entre la métropole unie et la papauté. Contrairement aux communautés uniates d'Italie, presque dépourvue de hiérarchie épiscopale et par là étroitement dépendantes des autorités latines locales, l'Église ruthène formait un ensemble constitué, animé d'une tradition d'autonomie déjà ancienne et fort de plusieurs millions de fidèles. La gêne ressentie par les représentants de la hiérarchie kiévienne était également renforcée par les termes du bref destiné au métropolitain et aux évêques ruthènes, restés dans la République²⁴⁸. Le document parlait de nouveau de la « conversion [*conuersio*] » des orthodoxes mais se réjouissait également de voir « dissipées les ténèbres de [leurs] vieilles erreurs [*ueterum errorum tenebris disiectis*] ». Une telle formulation laissait clairement entendre que l'Union n'était pas une conciliation mais la renonciation des Ruthènes à leur religion antérieure, présentée comme corrompue et, par là, incapable de conduire les fidèles vers le salut. Si ce ton rappelait les termes déjà employés dans la bulle *Magnus Dominus*, le bref allait bien plus loin en assimilant clairement les orthodoxes polono-lituanais à des schismatiques qui ne pouvaient intégrer l'Église romaine

désigné comme le responsable de la mission pour laquelle un ordre officiel fut émis le 4 février 1596 (BN, Mss. Ital. 2144, p. 76). En compensation, Arcudio reçut une pension de 500 écus d'or destinés à financer les besoins matériels des deux hommes mais également permettre l'achat de livres et de mobilier liturgiques, au moment de leur passage à Venise (*DUB*, n° 289, p. 450-451). Voir P. B. Pidrutchnyj, « Pietro Arcudio... », p. 256-259.

²⁴⁷ *DUB*, n° 171, p. 265 : « Tum generatim Maiestatem Tuam paterne hortamur, ut capita et articulos a ruthenis Episcopis oblatis, iis in rebus, quae ad Te praecipue pertinent [...] exequaris [...] ».

²⁴⁸ *DUB*, n° 181, p. 277-281.

qu'après avoir rejeté une partie de leurs croyances et pratiques. Pour la première fois, à la veille de leur départ annoncé, Pociej et, à travers lui, Terlecki durent prendre conscience que le modèle unioniste forgé dans les années 1590 avait échappé à ses auteurs et débordé les limites fixées des concessions que ceux-ci jugeaient acceptables²⁴⁹.

Bien entendu, il était hors de propos de vouloir renégocier la définition latine de l'Union qui venait d'être conclue après tant de difficultés. Néanmoins, il devenait tout aussi certain que l'ambassade ne pouvait prendre le chemin du retour sans avoir réglé au préalable plusieurs questions pratiques qui restaient en suspens. Les évêques durent donc demander de décaler leur départ en attendant d'obtenir des réponses écrites à points qui devaient être éclaircis avant la promulgation locale de l'Union. Quelles règles fallait-il suivre pour la consécration des futurs hiérarques, compte tenu de la distance et des différences rituelles ? Quelles normes canoniques devraient prévaloir non seulement dans les rapports avec Rome mais également pour la gestion interne du clergé et des laïcs ? Comment enfin devait s'appliquer l'introduction du calendrier grégorien, annoncée dès le mois de janvier²⁵⁰ ?

Cette dernière question fut traitée en premier, en raison des bouleversements qu'elle pouvait entraîner dans les anciennes habitudes des fidèles et la coexistence des diverses institutions ecclésiastiques. Hipacy Pociej, convaincu de la proximité des deux rites, si l'on se réfère à ses correspondance déjà évoqués ou à ses écrites postérieurs²⁵¹, savait parfaitement que pour faire accepter le nouveau calendrier auprès de sa communauté il fallait démontrer qu'elle était une correction de l'ancien comput qui ne changeait en rien son principe de fonctionnement. Le 8 février 1596, les entretiens du cardinal Santorio avec Clément VIII mentionnent ainsi la requête des Ruthènes de faire imprimer des tables pascales, en slavon, qui fixeraient la date de Pâques d'après le calendrier grégorien²⁵². Pour travailler à cette tâche, Santorio fit appel à l'évêque de Sidon, Leonardo Abel – un

²⁴⁹ En effet, selon toute vraisemblance les évêques ne furent pas invités à consulter longuement la bulle *Magnus Dominus* du 23 décembre 1595 et n'eurent au départ qu'une idée relativement vague de la définition romaine, donnée à l'Union.

²⁵⁰ Cette recommandation romaine était, en outre, contraire à la législation princière qui, dès 1584, reconnaissait aux Ruthènes l'usage de l'ancien calendrier, sans parvenir à mettre fin aux tensions (AZR, t. 3, n° 139, 166, p. 280-281, 315-316). Voir T. Szulc, « Wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego w Rzeczypospolitej szlacheckiej », *Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego*, 14 (2011), p. 31-40 ; J. Stradomski, « O merytorycznych i konfesyjnych problemach reformy kalendarza w świetle XVI- i XVII-wiecznej polemiki religijnej w Rzeczypospolitej » dans « *Pokazanie Cerkwi prawdziwej...* ». *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, P. Chomik (éd.), Białystok, PPHU, 2004, p. 37-72.

²⁵¹ Voir en particulier l'ouvrage bilingue de Pociej : *Harmonia, albo concordantia wiary, sakramentów y ceremonii Cerkwi Ś. Orientalney z Kościołem Ś. Rzymskim*, Vilnius, 1608 [publié dans *RIB*, t. 7, p. 168-222].

²⁵² J. Krajcar (éd.), *Cardinal Giulio Antonio Santoro...*, p. 132.

orientaliste spécialisé dans les affaires du Proche-Orient²⁵³. Il avait travaillé sur les écrits du patriarche d'Antioche déchu Ignace XVII Ni'mat Allâh, consacrés à la réforme calendaire, et joué un rôle actif dans les préparatifs de l'Union copte de 1595. L'objectif était ainsi de faire correspondre les dates du nouveau comput aux cycles de 532 années du calendrier pascal byzantin. Toutefois, Abel ignorait le slavon et la traduction des tables ainsi préparées revint à Pociej. L'autre difficulté consistait à trouver à Rome des caractères adaptés au texte slavon. L'imprimerie vaticane possédait déjà un jeu de caractères cyrilliques, fabriqué vers 1582 par Robert Granjon, mais il y manquait quelques lettres utilisées dans les ouvrages ruthènes. Santorio sut alors convaincre le pape de charger Domenico Basa, préfet des presses pontificales, de fabriquer les caractères manquants, vraisemblablement sous les conseils de l'évêque de Volodymyr²⁵⁴.

Le résultat final de cette collaboration fut un fascicule de quatre feuillets, composé de trois tables pour les années 1409-3004²⁵⁵. La brève introduction rédigée certainement par Pociej affirmait clairement que le lecteur « devait suivre [les] règles qui étaient en place auparavant, puisque l'ancienne table pascalle et les règles [pour le calcul] des fêtes qui y étaient décrites, n'avaient pas été abolies ni modifiées d'aucune manière²⁵⁶ ». Le maintien de l'ancienne présentation alors que les nouvelles tables perdaient de fait leur caractère cyclique n'était pas pour une simple manœuvre rhétorique. Tout porte à croire en effet que Pociej espérait que ce document en apparence modeste pourrait être copié, une fois ramené en Pologne-Lituanie, et inséré dans les livres liturgiques à usage du clergé paroissial. Il paraissait donc judicieux de fournir aux prêtres un outil qui ne serait pas trop différent de celui dont ils avaient l'habitude²⁵⁷. Néanmoins, même si un exemplaire du fascicule romain fut bien rapporté par les ambassadeurs, il ne connut jamais de large diffusion et l'Église ruthène continua à employer le comput byzantin²⁵⁸.

²⁵³ J. Krajcar, « The Paschalia... », *Oxford Slavonic Papers*, 3 (1970), p. 112.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 110.

²⁵⁵ Le document est reproduit dans l'article de Jan Krajcar : *Ibid.*, p. 114-118. Il fut sans doute imprimé dans la seconde moitié du mois de février 1596 car le 8, seule la moitié des tables était achevée.

256 « ПѢТЯКЪ ПОРЯДКОМЪ СВОИМЪ ВЪТОНЪ ТЪБЕЛНИЦѢ ПОРЧУ ПОБѢДИТИ МАИШЪ ЯКО И ПЕРВѢ БЫБѢЛО, КДМЖЪ СЪТЪРѢЛЪ ПЛѢХЪЛЫМЪ И ПОРЯДОКЪ СВЯТЫХЪ ВНѢШНИХЪ НЕ ѠМЕНИЛЪСЯ И НИЧЕГОМЪ НЕ СЪТЪ НЛѢШОНЪ »).

²⁵⁷ Jan Krajcar rappelle ainsi que l'auteur du traité de controverse *Sur l'unique et véritable foi orthodoxe* (1588), composé par le prêtre Bazyli (Surażski) d'Ostrog indiquait que les tables pascales byzantines étaient largement connues et répandues en Pologne-Lituanie, dans une version réarrangée par Agaton de Novgorod vers 1540 : J. Krajcar, « The Paschalia... », *Oxford Slavonic Papers*, 3 (1970), p. 113.

²⁵⁸ Des bribes des *Tables pascales* de 1596 furent retrouvées à Vilnius par Jakov Golovackij, à la fin du XIX^e siècle : Я. Ф. Головацкий, « Книга о новом календаре напечатанная в Риме в 1596 г. », *Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, 17 (1877), p. XXVIII-XXXIV.

L'autre question majeure, et bien plus complexe, concernait les futures prérogatives des hiérarques kiéviens, à l'intérieur du système institutionnel romain. Sur ce point, la première réponse de Clément VIII ne vint que le 23 février 1596, comme signe probable des difficultés que pouvaient susciter les requêtes ruthènes. La bulle *Decet Romanum Pontificem* précisa en effet le mode de consécration des candidats élus sur les sièges épiscopaux vacants²⁵⁹. Elle accorda au métropolite le droit de confirmer les nouveaux hiérarques, « au nom du Siège apostolique », et de les consacrer en présence de deux ou trois autres évêques catholiques. La confirmation des nouveaux métropolitains continuait en revanche à relever exclusivement du souverain pontife. Ce schéma faisait ainsi écho aux demandes exprimées dans le onzième des *XXXII Articles* ruthènes, sans accorder toutefois l'autonomie sollicitée pour la nomination des métropolitains²⁶⁰. De plus, il était rappelé avec insistance que ces derniers n'agissaient ici qu'en représentants du pape et, en aucun cas, de leur propre autorité, contrairement à la pratique instaurée sous la juridiction constantinopolitaine. Borys Gudziak fait toutefois remarquer que le texte pontifical, sans contester directement les nominations royales, joua à terme un rôle important pour le transfert des élections épiscopales aux synodes ecclésiastiques, qui s'accomplit progressivement au cours du XVII^e siècle²⁶¹.

Les métropolitains uniates de Kiev reçurent également plusieurs facultés relatives à la discipline ecclésiastiques dont la rédaction se situe vraisemblablement à ce même moment. L'original de la bulle ne fut pas conservé mais des rédactions de la seconde moitié du XVII^e siècle existent dans les archives de la *Propaganda Fide*²⁶². Ces facultés, censées être renouvelées tous les sept ans, donnaient au métropolite le droit d'accorder diverses dispenses dans affaires matrimoniales, les ordinations ecclésiastiques ou normes alimentaires pour les périodes de jeûne. En outre, il recevait le droit d'accorder, dans certaines occasions, des indulgences plénières aux fidèles, d'après l'usage de l'Église latine. Ce dernier point montre explicitement que la Curie entendait inscrire l'épiscopat ruthène dans les normes qui régissaient les prélats latins, sans tenir compte pour autant des traditions propres à leur Église. Comme pour le calendrier, l'usage réel de ce texte fut sans doute limité car son contenu était inadéquat à l'intérieur des institutions encore fragiles de l'Église ruthène et il ne fut jamais évoqué dans la documentation polono-lituanienne. Pour autant, sa présence dans les archives

²⁵⁹ DUB, n° 193, p. 291-294.

²⁶⁰ Voir Annexe 12.

²⁶¹ B. Gudziak, *Crisis and reform...*, p. 237-238.

²⁶² Une copie des facultés concédées à Gabriel Kolenda en 1665 fut publiée dans *MUH*, t. 3, n° 127, p. 238-242. Nos dépouillements nous permirent de découvrir une autre version légèrement différente et probablement plus ancienne du texte, que nous publions en Annexe 16.

romaines attestent qu'il servit durant le XVII^e siècle d'argument de légitimation dans le dialogue des Ruthènes avec Rome.

Les derniers privilèges reçus par Pociej et Terlecki, avant leur départ, révèlent un autre aspect des négociations. Il s'agit en apparence de documents de moindre importance, qui sous la forme de concessions individuelles, se présentent comme des récompenses pour les services rendus par les ambassadeurs. Le 26 février, chacun des deux évêques obtint ainsi le droit de porter, à l'occasion des messes pontificales, des habits liturgiques qui étaient normalement réservés au métropolite²⁶³. Derrière les aspects symboliques de ces concessions, se révèle peut-être en filigrane l'ombre des espoirs déçus de Terlecki qui, selon ses projets initiaux, voyait dans l'Union également un moyen de s'affranchir de l'emprise de Michał Rahoza et de se garantir une certaine autonomie dans les territoires méridionaux de la métropole. Si, au début des années 1590, l'évêque de Luc'k put croire que l'autorité lointaine de Rome renforcerait son prestige et lui donnerait l'occasion de renégocier les rapports de force face au métropolite, dans le contexte de l'hiver 1596 il ne put que constater que la Curie n'entendait aucunement se laisser berner devant les défis institutionnels posés par l'Union. Au cours des entretiens menés avec les divers prélats romains et Clément VIII lui-même, les envoyés ruthènes eurent la preuve que le flou maintenu dans l'organisation et les pratiques de leur Église n'était qu'un imbroglio en apparence.

Pour tous les aspects qui n'avaient pas reçu sa validation expresse, le Saint-Siège prévoyait le recours aux usages latins, estimés « plus sûrs » et censés éviter une hétérodoxie qui pourrait se révéler d'autant plus dangereuse dans une zone de reconquête catholique. Si Rome ne pouvait contrôler elle-même une Église particulière, située à plusieurs milliers de kilomètres, tout laissait présager que le clergé latin polono-lituanien se ferait le surveillant zélé du respect des nouvelles normes juridiques par l'Église ruthène, déjà déconsidérée et jugée par beaucoup comme une concurrente directe. Pour les détracteurs de l'autorité métropolitaine, et parmi eux Terlecki, la réponse romaine fut ainsi une fin brutale et, en partie, inattendue de leurs aspirations. Cet élément expliquerait alors le contraste saisissant entre l'activité débordante de Terlecki avant 1595 et son relatif effacement après l'Union, en dehors des conflits locaux pour les bénéfices de son diocèse. Devant ces espoirs déçus, les évêques voulurent peut-être compenser par le symbole ce qu'ils ne purent obtenir du point de vue institutionnel. En effet, les habits offerts par le pape aux deux hiérarques les élevaient au

²⁶³ *DUB*, n° 194-195, p. 294-297. Dès le 10 février, Clément VIII avait pris à sa charge la confection de ces habits solennels, comme cadeaux destinés aux hiérarques : *DUB*, n° 188, p. 289-290.

statut du métropolite, à l'occasion des célébrations solennelles, accomplies dans leurs diocèses respectifs.

Enfin, les ambassadeurs tentèrent de régler par l'intermédiaire du pape certaines questions bénéficiales, liées à des conflits locaux du clergé kiévien. Sur ce point, les résultats furent bien plus proches des attentes initiales. Les détails à la fois relativement précis et incomplets, produits dans les brefs concernés, laissent penser que l'ensemble des informations furent fournies par les évêques ruthènes eux-mêmes. Ces derniers purent ainsi « dicter » la décision de la Curie qui se montra moins soucieuse de contrôler des bénéfices locaux, soumis au droit de patronage et royale et jusqu'à peu extérieurs à sa juridiction. Le 1^{er} mars, Hipacy Pociej reçut ainsi un document qui associait à la mense épiscopale les revenus du monastère Saint-Sauveur de Volodymyr, estimés selon lui à 100 ducats annuels²⁶⁴. Cet argent devait servir en priorité à l'entretien d'un prédicateur et à payer la pension du maître de l'école cathédrale. Néanmoins, contrairement à l'affirmation du texte, le bénéfice n'était pas vacant. Au début des années 1560, le roi avait en effet donné le monastère en commende à Paweł Orański, qui en 1580 transmet le bénéfice à son fils aîné Michał²⁶⁵. Même si la charte royale imposait aux Orański de maintenir un vicaire pour assurer le culte dans l'église Saint-Sauveur, il est certain que cette période de gouvernement laïc amena le déclin de la communauté monastique²⁶⁶. En confrontant la justice royale à celle du pape, Pociej essayait donc de ramener sous son autorité directe un couvent qui se trouvait dans l'une des capitales de son diocèse mais échappait au contrôle épiscopal. Aux yeux d'un hiérarque réformateur comme Pociej, la reconnaissance de la juridiction romaine ouvrait ainsi une piste capable d'offrir des solutions contre l'ingérence de la noblesse laïque dans l'administration des biens ecclésiastiques, qui réduisait drastiquement les moyens d'action du clergé ruthène. Pour autant, ce recours aux normes romaines n'eut qu'un poids limité dans les pratiques locales, étroitement associées aux libertés nobiliaires²⁶⁷.

²⁶⁴ *DUB*, n° 196, p. 297-300.

²⁶⁵ *PKK*₂, t. 1, n° 4-5, p. 143-148.

²⁶⁶ En cédant le bénéfice à ses enfants, Paweł précisait d'ailleurs que sa décision était motivée par son âge avancé et, par là, son incapacité à défendre les biens du monastère face aux assauts répétés des voisins (*PKK*₂, t. 1, n° 5, p. 147).

²⁶⁷ En effet, même si Pociej prétendait être le détenteur exclusif du bénéfice de Saint-Sauveur (*AJuZR*, P. 1, t. 6, n° 84, p. 208-211), les Orański conservèrent durant de nombreuses années les revenus des propriétés du monastère. Il fallut attendre 1602 pour que Heliasz Orański, le dernier fils de Paweł, acceptât de transférer l'usage d'une partie des domaines au chapitre de Volodymyr (*DIU*, n° 65, p. 111). Ce dernier ne récupéra l'ensemble du bénéfice qu'après la mort d'Heliasz en 1610 (*DIU*, n° 128, p. 136-137). Cependant, la famille Orański n'oublia pas ses droits sur le monastère et, en 1633, celui-ci devint l'objet d'un nouveau conflit entre l'évêque de Volodymyr Józef Bakowiecki et l'archimandrite basilien Pachomiusz Wojna-Orański (voir *DIU*, p. 41 et *DIU*, n° 357-263, 271, p. 210-218, 224-225). Le 5 mai 1595, Sigismond III avait autorisé Rahoza à placer

Les évêques ruthènes usèrent de la même stratégie pour le conflit qui opposait le métropolite à l'archimandrite des Grottes de Kiev, Nicefor Tur²⁶⁸. Clément VIII accepta en effet de rattacher ce bénéfice, déclaré vacant et évalué à 1 200 ducats, aux revenus du diocèse métropolitain. L'attention prêtée au monastère kiévien – objet du conflit entre Tur et Rahoza – peut toutefois surprendre, en constatant que Terlecki ne déploya pas les mêmes efforts pour obtenir le soutien pontifical pour des litiges semblables, qui concernaient son propre diocèse et notamment son conflit avec Grzegorz Bałaban pour le couvent Saint-Nicolas de Żydyčyn. Si le prestige et la richesse de la communauté des Grottes pourraient expliquer à eux seuls le souci des ambassadeurs de garder ce bénéfice à l'intérieur de l'Église unie, ils ne constituent pas une explication exhaustive. À conditions de prêter du crédit aux divers arrangements préparés au cours de l'été 1595, il est en effet légitime de supposer que l'évêque de Luc'k n'avait pas renoncé à la possibilité de remplacer Rahoza sur le siège métropolitain, peu après son retour en Pologne-Lituanie²⁶⁹. Si Terlecki parvenait à réaliser ces desseins, la confirmation du monastère des Grottes pouvait ainsi lui apporter des ressources importantes et renforcer sa position sur les territoires de la Couronne, où l'autorité des métropolites restait encore fragile. Ce dernier bref de Clément VIII, daté du 4 mars, apparaissait donc pour le hiérarque de Luc'k comme l'espoir d'une revanche, après l'effondrement de ses visées initiales.

La délégation ruthène, grossie de Pietro Arcudio, Giorgio Moschetti et de leur serviteur, prit le chemin du retour le 9 mars 1596. Néanmoins, le bilan de cette mission de plus de trois mois, passés dans la capitale pontificale, laisse une impression d'inachèvement. L'Union fut certes entérinée de manière solennelle mais ses conditions précises restèrent en partie cachées derrière le silence de la documentation, malgré les efforts déployés par les ambassadeurs au cours des dernières semaines de leur séjour. Cette analyse évidente *a posteriori* ne tient toutefois aucun compte du contexte du moment qui s'imposait aux acteurs de l'événement. En effet, l'ambiguïté née de cette rencontre entre deux traditions chrétiennes apparaît bien davantage comme une lecture de l'historien que comme un constat des contemporains. Romains et Ruthènes purent s'observer réciproquement, prendre conscience de leurs différences mais finirent par aboutir à des résultats acceptables dans leurs systèmes de normes respectifs. Il est incontestable que la Curie domina cet échange inégal et remodela la

sous séquestre les biens du couvent mais l'opposition de la communauté monastique empêcha l'exécution du décret royal (*Akty JuZR*, t. 2, n° 161, p. 194-195).

²⁶⁸ Voir T. Kempa, « Metropolita Michał Rahoza... », p. 61-62.

²⁶⁹ Voir *supra*.

définition de l'Union, proposée par les évêques kiéviens, d'après sa vision générale des Églises chrétiennes orientales, façonnée à partir du pontificat de Grégoire XIII. Dans le même temps, parler de l'échec officieux de l'ambassade ruthène, entraînée dans un rapport de force qui lui échappa complètement, revient de fait à ignorer la nature même de sa démarche. Quelle était la nature institutionnelle des conditions posées par les *XXXII Articles* et était-il concevable pour les Ruthènes de proclamer l'Union sans l'acceptation préalable de ce texte par les Latins ?

Si l'on porte un regard d'ensemble sur le corpus documentaire, produit par les projets de réforme et, en particulier, les démarches unionistes de l'Église kiévienne dans les années 1590, les trente-deux conditions adressées à Rome en 1595 ne peuvent prétendre à un statut d'exception. La forme même du texte et les thèmes qu'il soulève rappellent les divers documents présentés par les envoyés laïcs ou ecclésiastiques aux synodes métropolitains ruthènes, qui apparaissent à leur tour comme un écho direct de la pratique politique de la « République nobiliaire ». Tout comme pour les instructions des diétines, transmises à la Diète, il s'agissait d'une base pour la négociation, qui n'avait que peu de chances d'être inscrite telle quelle dans le texte final des Constitutions. Dès lors, la reconnaissance ou non de certains articles ne pouvait décider à elle seule du succès ou de l'échec de la mission confiée aux évêques de Luc'k et de Volodymyr. Pour cette raison, même si la réponse romaine put être en-deçà de leurs attentes, elle restait parfaitement recevable dans la conception institutionnelle des hiérarques polono-lituanien. En revanche, si la cérémonie du 23 décembre 1595 instaura incontestablement la légitimité de l'Union pour les deux partis en présence, la compréhension de ce changement d'obédience laissa sans doute la place à deux définitions qui ne se recoupaient que de manière imparfaite. Le défi de la nouvelle Union fut donc ce hiatus latent qui rendait incertaine l'évolution future de l'Église ruthène, écartelée entre la conformité aux normes romaines et l'empreinte des usages locaux tout aussi imposants, en raison de la tradition profondément inscrite dans l'imaginaire des fidèles. La fin du séjour romain des envoyés du clergé kiévien n'était donc qu'un achèvement provisoire. Il fallait désormais façonner dans la pratique les contours d'une institution confrontée à de nouveaux défis et des exigences parfois inattendues.

Chapitre 5

La nouvelle Union et les anciennes divisions

« и насъ всихъ заходитъ, же оны
иначеи речы удають, анижи ся
што дѣеть¹ »

(Teodor Skumin-Tyszkiewicz, 1608)

Le départ à Rome des deux évêques unionistes ne suffit pas à freiner l'extrême confusion qui, au début de l'automne 1595, embrassait l'ensemble de la communauté orthodoxe de Pologne-Lituanie. Les opposants à l'Union se faisaient en effet remarquer dans les divers endroits de la République et menaient des actions qui exprimaient clairement leur mécontentement. Si la Volhynie, dominée par les réseaux de clientèle du prince Ostrogski, constituait l'un des grands foyers de la contestation, Vilnius émergea à son tour au cours de l'été 1595 comme la scène principale de la confrontation². Le 28 août, Mikołaj Krzysztof Radziwiłł et son frère Stanisław dépeignaient ainsi la situation de la capitale lituanienne dans une lettre adressée à Sigismond III³ :

Nous aurions souhaité que sous le règne heureux et sous l'aile de Votre Majesté royale, Notre Seigneur miséricordieux, connaissant une paix joyeuse sous la bienveillance divine, les affaires se déroulassent dans une pleine satisfaction devant la Majesté de Votre Majesté royale. Mais puisque l'*iniquité de notre époque* [*iniquitas temporum*] en décide autrement et non comme nous l'aurions voulu, alors l'acceptant comme elle nous vient, et présents ici ensemble, dans le même endroit pour l'occasion, ce qui nous parvint, nous le transmettons à Votre Majesté royale, Notre Seigneur miséricordieux, à savoir que dans la ville de Vilnius et dans certaines autres villes excellentes de Votre Majesté royale, sans aucune raison connue, éclatent et se déroulent d'étranges révoltes de diverses personnes, et avant tout de gens du commun. Ils font fermer les églises, temples ruthènes, ne laissent pas entrer les prêtres et les desservants ecclésiastiques

¹ « Et cela nous dérange tous qu'ils présentent les choses différemment de ce qui se déroule en réalité » (*Akty JuZR*, t. 2, n° 26, p. 44).

² T. Kempa, « Nieznane listy dotyczące genezy unii... », p. 116-118.

³ Stanisław Radziwiłł détenait alors la charge de Grand Maréchal de Lituanie et était donc directement concerné par l'ordre public de la capitale princière.

dans l'église, les poussant à déposer des plaintes contre leurs supérieurs ecclésiastiques, à leur refuser l'obéissance et à *beaucoup d'autres choses* [et multa alia]⁴.

Cet appel au roi arrivait dans un conflit déjà entamé et répondait à une demande de Grzegorz Zagorski, évêque coadjuteur de Polack, qui, dans sa lettre du 22 (12) août, se plaignait au voïvode de Trakai des menaces qui pesaient sur sa vie⁵.

L'« affaire » de Vilnius commença à la suite de la déclaration d'Ostrogski du 4 juillet 1595. Celle-ci fit se répandre comme une traînée de poudre des bruits sur la trahison de l'épiscopat ruthène, qui parvint aux oreilles des hauts représentants de la noblesse mais également des simples fidèles orthodoxes⁶. De telles accusations furent rapidement relayées par les prédicateurs de la confrérie de Vilnius, qui exprimaient depuis longtemps leurs distances face à la hiérarchie ecclésiastique. Parmi ces derniers, les attaques les plus acerbes vinrent de Stefan Zizania qui s'était déjà fait remarquer pour son engagement auprès de la confrérie orthodoxe de L'viv, avant de s'installer en Lituanie à partir de 1593⁷. Dans l'espoir d'apaiser ces tensions, Rahoza dépêcha à Vilnius Grzegorz Zagorski, chargé de convaincre la communauté locale de la fausseté de ces accusations⁸. Toutefois, la mission s'avéra être un triple échec. Les explications du métropolite, qui continuait à chanceler dans ses positions, furent inaudibles devant les critiques tranchées de Zizania⁹. Au lieu de défendre le projet unioniste, dans sa formulation de juin 1595, qu'il avait lui-même reconnue, Rahoza persista ainsi à dénoncer de manière ambiguë les « calomnies » qui l'accusaient d'avoir vendu la foi orthodoxe et de vouloir adopter la religion des Romains. Devant l'évidence des témoignages montrant que les pourparlers de l'Union étaient déjà

⁴ T. Kempa, « Nieznane listy dotyczące genezy unii... », p. 117-118.

⁵ П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, n° 2, p. 587-588.

⁶ *Ibid.*, p. 150-152. Voir la lettre des orthodoxes de Vilnius au prince Krzysztof Radziwiłł la Foudre, du 13 juillet 1595 (*AS*, t. 7, n° 40, p. 65-66).

⁷ T. Kempa, « Metropolita Michał Rahoza... », p. 84-86.

⁸ D'après certaines informations laissées dans les lettres et la littérature polémique, il est possible que Grzegorz Zagorski fût le fils de l'archiprêtre de Vilnius, Jan (Иванъ) Parfenowicz. Cette donnée pourrait apporter une explication aux tergiversations de celui-ci à des moments cruciaux de l'Union. En effet, avant de recevoir le domaine Zagor'e en 1593 – comme récompense pour son service auprès du métropolite – il était appelé plus simplement Grzegorz Iwanowicz (*AZR*, t. 4 ; n° 115, p. 157-158). Dans le même temps les *Annales de Barkalabava* et une lettre de Jerzy Rohatyniec envoyée à Zizania en 1599 parlent d'un « petit Grzegorz [Григорко] » qui aurait été à l'origine de l'« apostasie » du métropolite Rahoza (*PSRL*, t. 32, p. 183 ; *AZR*, t. 4, n° 146, p. 201). L'indication amène à rapprocher ces deux individus car Zagorski était alors le seul familier connu, très proche du métropolite, à porter ce prénom. Surtout, ces mêmes textes relient Grzegorz à l'archiprêtre de Vilnius, avec des formulations qui peuvent laisser entendre qu'il était le fils du détenteur de cette charge : « Григорій, протопопиничъ вилнскій » et « запечаталъ вамъ церковь протопопъ виленскій отецъ Григорко » (il pourrait s'agir ici d'une erreur de transcription qui aurait modifié la forme correcte, au génitif : « Григорка »).

⁹ Lettre du 26 (16) juillet 1595 au clergé du monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius : *MCSL*, t. 1, n° 372, p. 638-639.

largement engagés, Zagorski ne fit qu'exciter l'hostilité du clergé ruthène de Vilnius. Le métropolite n'eut alors d'autre choix que de brandir la menace de l'excommunication, si les rumeurs ne venaient à cesser rapidement et il supprima par là même les derniers espoirs d'une conciliation¹⁰. Surtout, contre toute attente et vraisemblablement par la voix de quelques seigneurs laïcs, les nouvelles du tumulte parvinrent jusqu'à la cour royale, qui vit dans l'envoyé du métropolite l'un des auteurs de l'agitation. À la fin du mois juillet, Sigismond III hésita ainsi à nommer Zagorski à la chaire vacante de Polack, après le décès de Natanael Sielicki¹¹.

La conséquence directe de la réaction métropolitaine servit d'argument à sa prétendue trahison et raviva d'autant plus les tensions. Le 8 août 1595, plusieurs prêtres et diacres de la capitale déposèrent une plainte auprès du tribunal châtelain de la ville, faite au nom de tout le clergé ruthène de Vilnius, contre les agissements du métropolite et de l'épiscopat, qui seraient passés sous l'obédience romaine, sans avoir consulté préalablement les autres « chrétiens de leur religion¹² ». Les signataires du document ajoutèrent qu'ils n'avaient jamais donné leur accord pour cet abandon de la juridiction constantinopolitaine et, pour cette raison, renonçaient à l'obédience due à leurs évêques « apostats ». Ils précisèrent, en outre, que si l'un d'eux venait à adhérer à une telle « apostasie » il serait à son tour déposé et déchu de son statut clérical. Le 22 (12) août, Rahoza réagit par une nouvelle action disciplinaire et cita les clercs concernés à comparaître dans un délai de six semaines devant son tribunal ecclésiastique, à Navahrudak¹³. Dans l'attente du jugement, les ecclésiastiques cités étaient frappés de la suspense *a diuinis*. La gravité de la situation se lit aussi dans la présence parmi les personnes visées de l'archiprêtre lui-même, Jan Parfenowicz, censé pourtant être le premier représentant local du pouvoir métropolitain¹⁴.

Le clergé de Vilnius fut dès lors confronté à la fois à la pression des paroissiens et à l'obéissance due à sa hiérarchie. Cette dernière l'emporta dans un premier temps puisque l'ordre de Rahoza fut respecté par les desservants, à la surprise des paroissiens qui en appelèrent à leur tour à la municipalité de la ville. Les consuls ruthènes se déplacèrent ainsi

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *AZR*, t. 4, n° 77, p. 108-109.

¹² Le document original n'a pas été conservé mais son contenu est résumé dans une autre plainte du 4 décembre 1595 (*AVAK*, t. 8, n° 9, p. 19-20). La date de la plainte est donnée par une mention du document, faite en 1605, comme le fit remarquer Platon Žukovič qui la considère toutefois, sans fondement véritable, d'après le calendrier julien (П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, p. 151). Voir : [Я. Ф. Головацкий], « Справа Братства церковного... », p. 16.

¹³ *MCSL*, t. 1, n° 381, p. 655-656. Voir aussi *RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 46.

¹⁴ *Ibid.* À ses côtés, se trouvaient également les prêtres des églises de la Résurrection, Saint-Sauveur, Saint-Georges de Rasų, Sainte-Paraskeva et Saint-Jean.

jusqu'à la cathédrale pour interroger l'archiprêtre sur les raisons de la non célébration du culte divin¹⁵. Les renseignements éparpillés dans la documentation de l'époque font état d'un contexte extrêmement confus, qui fragilisa encore davantage les structures du clergé kiévien de rite oriental. La raison en était sans doute moins l'opposition profonde entre les tendances unionistes et les partisans de la tradition orthodoxe que les maladroites formelles, commises par une partie des hiérarques lituaniens. Le secret et le discours brouillé du métropolite laissèrent en effet toute la place aux rumeurs et aux spéculations, formulées par les détracteurs du rapprochement avec Rome. Sur le territoire de la grande-principauté, le rôle de Michał Rahoza fut d'autant plus important qu'au cours de l'été 1595 – moment crucial des négociations – il se retrouva de fait être le seul évêque à faire face à l'ensemble de la communauté orthodoxe de Lituanie¹⁶.

Le programme unioniste, pourtant clairement formulé sur le papier, au moins depuis juin 1595, n'accéda jamais à l'espace public où il aurait pu être expliqué, discuté et défendu par les représentants de la hiérarchie ecclésiastique. L'apparence de « complot » enferma donc le projet d'Union dans les cadres figés du face-à-face ancien, entre Latins et Orientaux, avec les arguments d'autorité autour des thèmes récurrents comme les juridictions patriarcales ou le choix du calendrier pour les fêtes religieuses. Par conséquent, les prédicateurs orthodoxes – reprenant en miroir les propos de leurs homologues catholiques ou protestants – répétaient alors qu'accepter la tradition de l'autre revenait à se convertir et, par là, succomber à l'« apostasie ». Aussi, le choix des curés de Vilnius de temporiser face à ce contexte glissant fut interprété à son tour comme une trahison. Le dimanche 3 septembre, les deux prédicateurs de la Sainte-Trinité – Stefan Zizania et le prêtre Bazyli Czarny – accusèrent l'archiprêtre Parfenowicz et les consuls ruthènes de la municipalité d'avoir rallié le métropolite et d'avoir voulu leur interdire de prêcher dans l'église monastique, qui accueillait la confrérie orthodoxe¹⁷. À première vue, il peut s'avérer surprenant que les desservants de la confrérie aient choisi de s'en prendre au clergé et aux élites de la capitale, qui quelques jours auparavant figuraient encore parmi leurs alliés. Bien entendu, il s'agissait d'écarter toute possibilité de rapprochement avec l'épiscopat unioniste mais, contrairement aux propos des prédicateurs, le contexte du conflit allait bien au-delà du seul domaine

¹⁵ *MCSL*, t. 1, n° 386, p. 663-665.

¹⁶ Hipacy Pocięj était alors occupé par les pourparlers avec le pouvoir royal. Les hiérarques de Polack et de Pinsk étaient déjà gravement malades (les deux décédèrent d'ailleurs avant le début de l'automne 1595) et leurs remplaçants, favorables à l'Union, ne furent nommés par le roi que le 22 septembre (*AZR*, t. 4, n° 85-86, p. 118-119). Toutefois, le nouvel archevêque de Polack, Grzegorz (German) Zagorski, mit plusieurs mois à s'installer dans sa charge, puisqu'en décembre 1595 il continuait encore à assurer les fonctions de protonotaire à la curie métropolitaine (*MCSL*, t. 1, n° 397, p. 689).

¹⁷ *MCSL*, t. 1, n° 387, p. 666.

« confessionnel ». Ses racines plongeaient ainsi dans les tensions déjà anciennes pour le contrôle du temporel ecclésiastique de l'archimandritat de Vilnius et, plus généralement, des églises ruthènes de la capitale lituanienne.

I) Tensions confessionnelles et concurrence juridictionnelle : l'exemple du monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius

1) Des tutelles en concurrence

À l'image des autres grands monastères ruthènes de Pologne-Lituanie, l'histoire du monastère de la Sainte-Trinité se lit en grande partie à travers l'usage du droit de patronage qui permettait à ses détenteurs à la fois d'administrer le bénéfice et de choisir le supérieur du couvent. Pour la majorité des bénéfices des grandes cités de la République, ce droit appartenait directement au prince qui n'hésitait pas à le confier à ses protégés ou aux différentes autorités locales. Le monastère orthodoxe de Vilnius n'échappait pas à cette règle, avec les ambiguïtés habituelles que cela entraînait.

Dans la première moitié du XVI^e siècle, les souverains transmirent le droit de patronage sur le monastère de la Sainte-Trinité aux métropolites de Kiev, mais dès les années 1560 l'administration effective du bénéfice oscilla entre les hiérarques et les élites laïques locales¹⁸. En 1562, puis entre 1567 et 1570, le monastère fut ainsi confié en commende à de simples bourgmestres de Vilnius¹⁹. Parallèlement à ces questions juridiques, la hiérarchie ecclésiastique ne parvint jamais à exercer un contrôle exclusif sur l'église monastique. Dès la fin du XV^e siècle, la communauté orthodoxe de la ville s'efforça d'exercer une tutelle de fait sur l'ensemble des institutions ecclésiastiques de la ville, en exigeant de pouvoir procéder à des inventaires annuels des biens des églises et désigner les candidats aux cures vacantes. Il fut déjà évoqué plus haut que ces revendications débouchèrent en 1511 sur un conflit avec le métropolite Józef Sołtan qui tenta de soumettre l'action laïque à l'autorité cléricale. Néanmoins, ses interventions restèrent sans succès et le conflit continua.

¹⁸ Б. Н. Флоря, *Исследования по истории Церкви...*, p. 108-109 ; В. М. Зайкин, *Участие светского элемента...*, p. 43-48.

¹⁹ Voir О. В. Щербцкий, *Виленский Свято-Троицкий монастырь*, p. 21-22 ; *AS*, t. 6, n° 27, p. 40-41 ; *ASPBII RAN*, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 64r : privilège royal du 3 juin 1567, accordant le bénéfice de la Sainte-Trinité de Vilnius à Teodor Jackiewicz Wielkiewicz (Wielkowicz). Il était probablement un parent du métropolite défunt Sylwester (1555-1567).

En réalité, les membres de la municipalité ruthène voulaient s'assurer de cette manière le contrôle de tout ce qui était nécessaire au culte, depuis le mobilier liturgique jusqu'au choix de la personne même du desservant. Une telle demande n'était pas directement opposée au droit canon oriental et rappelait d'ailleurs les revendications des marguilliers des paroisses latines (appelés généralement *witrycy* ou *prouisores* dans l'espace polono-lituanien) de la même époque²⁰. Cependant, si les fabriques catholiques étaient déjà devenues, malgré leur diversité, un organe stable de l'administration paroissiale, elles ne possédaient aucun équivalent véritable dans l'Église orthodoxe polono-lituanienne, jusqu'à la fin du XVI^e siècle²¹. Ainsi, le problème relevait moins d'un litige juridique au sens strict – car le patronage métropolitain était préservé formellement – que d'un jeu d'influence pour le fonctionnement des structures ecclésiastiques locales²². Dans la pratique et en absence de normes précises, il est bien évident que la distinction entre l'« administration » et le « patronage » des possessions de l'Église laissait la place à des empiètements réciproques. Notamment, les bourgeois ruthènes de Vilnius n'hésitaient pas à garder les clefs des sanctuaires et à installer eux-mêmes les desservants consacrés par le métropolite, se présentant alors comme les dépositaires exclusifs de tous les biens paroissiaux, qui n'entraient pas dans les revenus directs du bénéfice²³.

Après un nouveau conflit avec le pouvoir métropolitain, le statut du monastère de la Sainte-Trinité fut enfin clarifié par le privilège royal du 27 mai 1584. À la suite d'un accord avec Onezyfor Dziewoczka, le roi Etienne Báthory accepta de transférer le patronage du

²⁰ П. С. Стефанович, *Приход и приходское духовенство...*, p. 54-55. En particulier, l'usage autorisait les paroissiens à participer activement à l'« élection » des pasteurs, quand la charge devenait vacante. Au XVI^e siècle, cette pratique fut reconnue par le concile moscovite de 1551, dit des Cent Chapitres (*Stoglav*), mais également au synode kiévien, réuni à Brest en 1591 (С. С. Лукашова, *Мирыне и Церковь...*, p. 64). Toutefois l'épiscopat prenait bien le soin de distinguer ce droit de recommander aux hiérarques les candidats aux bénéfices – considéré comme une concession faite aux paroissiens – du droit de présentation (**право подання**), qui renvoyait plus explicitement aux prérogatives des patrons (*AS*, t. 6, n° 4, p. 11). À titre de comparaison avec les institutions latines, voir : G. Constant, « Une source négligée de l'histoire ecclésiastique locale : les registres de marguilliers », *RHEF*, 24 (1938), p. 170-183 ; N. Lemaître (éd.), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, p. 128-145.

²¹ Il fallut attendre le XVII^e siècle pour voir apparaître l'institution d'« anciens » (*церковные старосты*), dans les villes lituaniennes mais également dans les diverses régions moscovites, choisis généralement parmi les laïcs et dotés d'attributions proches des marguilliers catholiques, avec la charge de servir d'intermédiaires entre les paroissiens et le clergé (М. Ф. Владимирский-Буданов, « Церковныя имущества... », p. 84-87 ; С. В. Юшков, *Очерки из истории приходской жизни на севере России в XV–XVII вв.*, Saint-Petersbourg, тип. М. А. Александрова, 1913, p. 37-41 ; П. С. Стефанович, *Приход и приходское духовенство...*, p. 271-278). Pour les époques antérieures Vladimirskij-Budanov fait remarquer que le vide structurel fut partiellement comblé par l'activité des confréries ruthènes (М. Ф. Владимирский-Буданов, « Церковныя имущества... », p. 87-89). L'analyse des statuts de ces associations laïques montre en effet qu'elles s'inspiraient tout autant des fonctions des confréries catholiques que de celles des fabriques paroissiales.

²² Le métropolite Jonasz III (1503-1507) refusa ainsi plusieurs candidats présentés par les habitants orthodoxes sur les différentes cures de la cité (*AS*, t. 6, n° 4, p. 9-10).

²³ Voir l'installation du prêtre Jan Aleksandrowicz dans l'église Saints-Pierre-et-Paul de Vilnius, en juin 1570 : *AS*, t. 6, n° 31, p. 45-46.

couvent à la municipalité ruthène de Vilnius, après la mort du métropolite²⁴. Le privilège royal réorganisait en outre l'ensemble du patrimoine de la Sainte-Trinité. Il prévoyait en effet d'unir le bénéfice de l'archimandritat aux biens propres du monastère, avec l'obligation pour les nouveaux patrons d'employer ces revenus à la fois à l'entretien des bâtiments ecclésiastiques et aux besoins du personnel de l'institution²⁵. En août 1589, quand Onezyfor quitta le siège métropolitain, la charte royale fut confirmée par Sigismond III et devint effective²⁶. Dès lors le monastère se retrouva soumis à l'autorité des diverses instances qui, sans en avoir les compétences juridiques, entendaient intervenir directement dans la gestion du sanctuaire²⁷. La position la plus ambiguë concerna la confrérie orthodoxe, rattachée à l'autel de la Présentation de Jésus au Temple et profondément impliquée dans la vie du couvent²⁸. Le flou était d'autant plus grand que plusieurs consuls ruthènes de la ville étaient eux-mêmes membres de la confrérie²⁹.

Pour autant, ce qui aurait pu renforcer la cohésion et la collaboration des deux institutions fut en réalité une source de conflits. Dans le but de prévenir toute contestation interne dans la gestion économique des divers biens monastiques, la municipalité tenta de compléter ses prérogatives patronales avec des attributions qui s'inspiraient implicitement du modèle latin des fabriques. En 1592, avec une nouvelle confirmation royale de la charte de 1584, suite à la mort de Dziewoczka, les membres du consulat ruthène se firent accorder également le droit « de contrôle et de tutelle [ДОЗОРЪ И ОПАТРОВАНЫЕ] » sur la Sainte-Trinité³⁰. Ce vocabulaire était ainsi une adaptation ruthène qui dérivait directement du terme latin *prouisores fabricae*, utilisé dans les paroisses catholiques. Suivant ce même modèle,

²⁴ AS, t. 6, n° 37, p. 51-52 ; AZR, t. 3, n° 144, p. 286-288. T. Kempa, « Wileńskie bractwo Św. Ducha... », p. 48-49.

²⁵ AZR, t. 3, n° 144, p. 287 : « [...] et que tous les revenus et rentes de ce monastère, de ses domaines, des personnes de ces domaines et de [celles] qui résident dans la cité de Vilnius leur [NdT : membres de la municipalité] reviennent en mains propres, au profit des besoins ecclésiastiques du monastère, la rénovation et la construction du même monastère, l'entretien de l'archimandrite, des prêtres, des moines, des pauvres moniales et des serviteurs ecclésiastiques résidents auprès du même monastère, ainsi que pour la construction de l'école, la formation de personnes lettrées, l'instruction des enfants du peuple de rite grec, lesquelles personnes vivront toutes dans ou auprès de ce monastère, et pour toutes les autres personnes qui viendront dans ce monastère pour y loger ou pour le service cultuel [...] ».

²⁶ ZDDA, P. 2, n° 5, p. 12-13. Un autre document plus tardif indique toutefois qu'Onezyfor ne renonça à ses droits sur le monastère qu'en 1590 (AZR, t. 4, n° 35, p. 52).

²⁷ Д. Сценуро, *Виленское Свято-Духовское братство в XVII и XVIII столетиях*, Киев, тип. И.И. Горбунова, 1899, p. 11-16.

²⁸ En accord avec les statuts de la confrérie, Sigismond III autorisa celle-ci à célébrer quatre messes hebdomadaires sur son autel, avec la précision que l'office du vendredi devait être commun à toute l'église et donc accompli avec les prêtres rattachés à l'autel principal (AZR, t. 4, n° 18, p. 23). De plus, du moins jusqu'en 1592, les réunions des confrères se tenaient également sur le territoire du monastère (AVAK, t. 9, n° 54, p. 151).

²⁹ Voir Annexe 7.

³⁰ AZR, t. 4, n° 35, p. 51-53. Ces termes complétaient le pouvoir et les droits [МОЦ И ВЛАДНОСТЬ] des patrons pour la nomination [ПОДАВАНЬЕ] au bénéfice et son administration [ЗАВЪДЫВАНЬЕ].

Sigismond III leur reconnaissait le droit d'élire tous les ans un représentant parmi les membres de la municipalité ruthène et quatre autres parmi les simples bourgeois du même rite, afin de s'occuper de la gestion de toutes les ressources financières du monastère. Le renvoi à peine voilé aux institutions latines était en réalité une nécessité inévitable car, pour valider leurs droits, les élites dirigeantes avaient besoin d'une structure fonctionnelle, qui faisait défaut dans la tradition orientale. De même, l'apparente ouverture dans le recrutement des membres de cette « fabrique » s'apparentait davantage à une façade car ceux-ci étaient directement responsables devant la confrérie des bourgmestres et des consuls ruthènes, se trouvant donc sous leur tutelle. Ainsi, malgré le prestige et la taille de la confrérie religieuse de la Sainte-Trinité, les anciennes associations orthodoxes issues du monde « professionnel » maintenaient pleinement leur activité, au service des hiérarchies sociales en place. Si l'hégémonie de la première devint rapidement incontestable dans l'éducation et l'encadrement spirituel des fidèles, sa participation à l'administration des institutions ecclésiastiques fut au départ très marginale. Pour les élites urbaines, chargées des affaires séculières de la communauté, il paraissait en effet naturel de revendiquer le même rôle exclusif dans le domaine religieux, et notamment pour les questions relatives au temporel. Le poids de cette sociabilité par statuts s'étendait ainsi à l'ensemble de l'espace religieux de la cité. La confirmation royale de 1592 rappelait en effet que les mêmes magistrats exerçaient déjà ces droits sur l'ensemble des autres églises orthodoxes de Vilnius³¹.

Ce cloisonnement des fonctions fait ressortir les équilibres complexes de la communauté ruthène lituanienne, qui contrairement à l'image classique était bien loin de former un monolithe. Les frictions entre la confrérie de la Sainte-Trinité et la municipalité apparaissent en filigrane dès 1592, quand la première adressa au roi la demande de construire sa propre église sur les terrains qu'elle venait d'acquérir³². Là encore, l'arrivée des clercs originaires de L'viv et de ses environs constitua l'un des facteurs des tensions. Les « innovations », déjà évoquées, introduites par les prêtres de la confrérie amenèrent les

³¹ Voir la lettre déjà citée du métropolite Sylwester (*AS*, t. 6, n° 22, p. 34). Les prêtres devaient ainsi demander une lettre de présentation aux magistrats et prêter un serment au moment de leur installation. En 1566, le nouveau curé de l'église Saint-Nicolas, Prokopiusz Lewonowicz, s'engagea ainsi à célébrer des messes pour le salut du roi, des sénateurs, du métropolite, des magistrats et des habitants de Vilnius, à n'aliéner aucun bien ecclésiastique et même à ne pas abandonner sa charge si la ville se retrouvait victime d'une épidémie ! (*AS*, t. 6, n° 21, p. 33).

³² *AVAK*, t. 9, n° 54, p. 152. Cette mésentente suivait de peu la visite à Vilnius de Michał Rahoza qui, en mai de la même année, avait soutenu la confrérie dans sa requête d'utiliser les bâtiments de la Sainte-Trinité, en attendant d'acheter les locaux nécessaires à son activité. Il n'est donc pas à exclure que la municipalité vit dans ce rapprochement une menace et une tentative cachée du métropolite de reprendre les droits de ses prédécesseurs sur le monastère et se montra d'autant plus méfiante face aux revendications des confrères (*ZDDA*, P. 2, n° 11, p. 23-25).

consuls à saisir l'archiprêtre de la ville pour mettre fin aux « différences et aux désaccords » [розница и незгода] dans les rites³³. Toutefois la confrontation ne se réduisit pas à la sphère cultuelle. Les desservants interrogés par le représentant métropolitain refusèrent de donner de quelconques justifications et affirmèrent ne pas relever de sa juridiction mais de la confrérie seule, qui leur accorda leurs charges auprès de l'autel de la Présentation de Jésus au Temple³⁴. En d'autres termes, cette formulation revenait à revendiquer au profit de la confrérie de la Sainte-Trinité une sorte de statut d'enclave soumise à un patronage particulier et pourvue d'un droit d'exemption pour toutes les affaires spirituelles³⁵.

2) L'échec de la réaction institutionnelle

Les crispations autour de l'usage du monastère renvoyaient également à un autre aspect, directement associé aux pratiques du patronage municipal. Alors que les magistrats étaient chargés de maintenir plusieurs desservants auprès du sanctuaire, certaines plaintes semblent indiquer qu'ils conservaient une grande partie des revenus du bénéfice et se contentaient épisodiquement de faire appel aux curés des autres églises pour célébrer la messe à la Sainte-Trinité³⁶. La situation s'aggrava encore davantage avec la vacance de la charge d'archimandrite qui se prolongea pendant plusieurs années³⁷. Sans compter les moines et les moniales, les ecclésiastiques de la confrérie étaient ainsi les seuls clercs séculiers à assurer une présence régulière dans le couvent. En janvier 1594, avec l'accord du métropolite et vraisemblablement à la demande des fidèles, ils essayèrent d'officier non seulement sur leur propre autel mais également sur l'autel principal de l'église monastique, suscitant la colère des magistrats³⁸. Six mois plus tard, le synode réuni à Brest le 4 juillet confirma les droits

³³ AZR, t. 4, n° 41, p. 59-61.

³⁴ *Ibid.*, p. 60 : « мы священники братские не подручени подъ справу вашей милости отце протопопо [...] и маемъ старшихъ своихъ, ихъ милость пановъ братью, которые насъ до мѣста виленского приподавши для отправокъ службъ и хвалы милого Бога, при олтарѣ своемъ братскомъ ховають [...] ».

³⁵ Les ecclésiastiques de la confrérie soutinrent que l'ensemble de ces droits avait été reconnu par le métropolite lui-même, dans un document dont la copie fut présentée à l'archiprêtre.

³⁶ ZDDA, P. 2, n° 9-10, p. 21-23. Au cours des tensions survenues en 1592, l'archiprêtre Jan Parfenowicz fut ainsi appelé à l'église de la Sainte-Trinité pour célébrer le mariage d'un fidèle dont il était le confesseur régulier.

³⁷ Voir Annexe 4.

³⁸ ZDDA, P. 2, n° 7, p. 15-17. L'analyse de Tomasz Kempa et de Piotr Chomik sur l'opposition à l'intérieur de la confrérie orthodoxe de deux tendances, dont l'une aurait été favorable à l'autorité métropolitaine et une autre l'indépendance de l'association à la fois à l'égard de l'épiscopat et les magistrats de ville, paraît infondée (T. Kempa, « Wileńskie bractwo Św. Ducha... », p. 50 ; P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 276). Le conflit concernait en premier lieu les rapports de la municipalité avec les confrères qui se tournèrent alors vers le métropolite comme allié face au pouvoir laïc local.

culturels de la confrérie³⁹. Le troisième canon précisa même que ses prêtres et diacres devraient jouir du libre accès à l'église de la Sainte-Trinité, jusqu'au moment où ils disposeraient de leur propre sanctuaire.

Dans ses tergiversations récurrentes, Rahoza continua à soutenir partiellement les confrères orthodoxes encore en 1595, alors même que ceux-ci manifestaient avec force leur opposition à l'Union. Le 27 mars de cette année, il accepta en effet de conférer l'archimandritat de la Sainte-Trinité au Grec Cyryl Lukaris, arrivé récemment à l'école de la confrérie⁴⁰. Dans le même temps, l'appel à ce dignitaire oriental, directement envoyé par le patriarche d'Alexandrie, pouvait servir à réfuter toute suspicion de trahison à l'égard de la tradition orthodoxe. Toutefois, cette initiative n'obtint pas le résultat escompté puisque plus de six mois plus tard le monastère restait sans supérieur⁴¹. Pour autant, cet exemple illustre parfaitement que les oppositions confessionnelles étaient souvent subordonnées, à l'échelle locale, à la concurrence pour le temporel ecclésiastique ou les conflits d'autorité pour le contrôle des fidèles. Par conséquent, avec leurs ambiguïtés et leurs hésitations, les projets unionistes, formés dans la métropole kiévienne, laissèrent libre cours aux divers jeux d'influence, internes à la communauté ruthène.

Au mois d'août 1595, les prêtres orthodoxes de la capitale lituanienne se retrouvèrent donc écartelés entre la tutelle spirituelle du métropolite, sapée par les critiques acerbes des prédicateurs de la confrérie, les questionnements de leurs ouailles de plus en plus attentives à ces derniers et le patronage des magistrats « de rite grec », qui contrôlaient étroitement l'ensemble des institutions ecclésiastiques de la ville. Bien entendu, le clergé urbain ne

³⁹ Cf. *supra*.

⁴⁰ *ASPbII RAN*, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 86r-87v. Keetje Rozemond signale l'existence d'une autre version, légèrement différente, du document dans une collection des papiers personnels de Lukaris, conservée à la Bibliothèque de l'Université de Leyde, dans le fonds des *Codices Bibliothecae Publicae Graeci* : BPG, n° 122, f. 428r-429r (K. Rozemond (éd.), *Cyrille Lucar...*, p. 7). La nouvelle charge de Cyrille y apparaît dans deux lettres, l'une adressée à la municipalité de Vilnius et une autre à tous les officiers royaux ainsi qu'à l'ensemble de la communauté ruthène. Il ne nous a pas été possible de consulter l'original de la source mais, contrairement aux affirmations de l'éditrice, tout porte à croire que le second texte émanait de la chancellerie princière et non du métropolite. Cela indiquerait donc que Sigismond III avait à son tour validé la candidature de Lukaris par sa nomination. Pour autant Rahoza restait prudent dans sa démarche et évitait d'attaquer de front les droits des magistrats, avec le rappel que l'autorité du nouvel archimandrite était circonscrite aux affaires spirituelles relatives à sa charge : « всѣ sprawy це(р)ковные дѹхо(в)ныє а(р)хіма(н)дритѹ в манастирѣ належачне радити отправовати [...] ». Toutefois, en février 1595, le métropolite avait déjà prié Sigismond III d'intervenir pour mettre fin aux prétendus abus du patronage municipal et pour rappeler aux magistrats qu'ils devaient se soumettre à l'autorité métropolitaine pour toutes les affaires du domaine spirituel (*ZDDA*, P. 2, n° 9, p. 21-22).

⁴¹ *ZDDA*, P. 2, n° 10, p. 22-23. Le registre postérieur des archives du monastère prétend que cette lettre invitait Lukaris à se rendre chez le métropolite afin de recevoir la consécration pour sa nouvelle charge (*ASPbII RAN*, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 28r ; P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 281). Il s'agit indiscutablement d'une erreur probable de l'archiviste car le texte publié indique clairement qu'à cette date personne n'avait encore été choisi (« которого и до тых часов еще не маєте »).

pouvait considérer qu'avec réticence tout rapprochement avec les ecclésiastiques de la confrérie, qui dénonçaient à l'occasion les pratiques cultuelles des autres curés et, dans le même temps, prétendaient échapper à tout contrôle extérieur. La raison de l'action menée au début du mois d'août contre la prétendue trahison du métropolite doit donc se lire surtout comme une réponse destinée aux fidèles. En effet les prêches de Zizania et des clercs de son entourage rendirent intenable toute position de compromis ou toute attente prolongée, destinée à voir l'évolution future des événements. Pour eux, la gravité du moment obligeait à choisir entre deux solutions exclusives : abandonner l'obéissance métropolitaine qui avait renié la « vraie » Église ou devenir à leur tour des apostats dans la suite de l'épiscopat unioniste⁴². Amenés à choisir, presque malgré eux, plusieurs curés de Vilnius se prononcèrent tout naturellement pour la fidélité à leurs traditions pour ne pas être accusés par la suite d'« apostasie », après avoir ignoré la menace⁴³.

La réaction de Rahoza, qui condamna avec fermeté toutes les accusations enregistrées à son encontre, déboucha cependant sur un dernier renversement des équilibres. La mise en application de la suspense, lancée contre les desservants de la cité, témoigna à la fois du maintien effectif du pouvoir métropolitain et de la fragilité du lien entre les clercs paroissiaux et ceux de la confrérie orthodoxe. Pour se rapprocher des premiers et tenter une nouvelle fois de désarmer la contestation des seconds, le métropolite se résolut à rédiger dès le 11 (1) septembre une déclaration générale, adressée à tous les Ruthènes de son diocèse, qui réaffirmait sa loyauté envers les rites de l'Église orientale et sa considération pour la « consécration reçue du Saint Père le Patriarche⁴⁴ ». Ce document constituait donc une sorte de réponse tardive à la déclaration d'Ostrogski du 4 juillet 1595 et faisait enfin entrer le

⁴² Dans les premiers jours de septembre, Stefan Zizania répondait dans ces termes à l'attitude chancelante du clergé : « le Père archiprêtre et tous les clercs de la cathédrale devraient nous payer résolument non pas cinquante soixantaines de gros, mais cent soixantaines, puisqu'ils nous renient et obéissent au Père métropolite » (*AVAK*, t. 8, n° 8, p. 19).

⁴³ Le prêtre de Rasų rapportait ainsi la plainte commune du clergé de Vilnius, déposée en août : « [...] онъ помененый священникъ Роский посполъ зъ другими товарищи своими священниками Виленскими, въ часъ постерегаючи того абы потомъ ихъ яко невѣдомыхъ съ паствами словесныхъ овецъ имъ вручоныхъ до тогожъ отщепенства своего помененые владыки не приволокали [...] за пастыровъ признавати не хотячи, протестации свои тутъ до владу кгородского Виленского внесли » (*AVAK*, t. 8, n° 9, p. 20).

⁴⁴ *MCSL*, t. 1, n° 388, p. 667-668. La déclaration métropolitaine semblait parfaitement claire dans le contexte du moment mais il adoptait néanmoins certains termes qui se voulaient volontairement équivoques. En particulier, il ne donnait aucune précision sur le patriarche mentionné et pouvait donc renvoyer aussi bien au siège constantinopolitain que romain. Le document constituait également une réaction à la lettre des évêques orthodoxes de Moldavie et le protosyncelle du patriarche Nikêphoros, réunis le 27 (17) août 1595 à Iasi, qui invitait les orthodoxes de Pologne-Lituanie à désobéir à leurs évêques s'ils venaient à renoncer à l'obédience constantinopolitaine (*MCSL*, t. 1, n° 382, p. 656-659).

premier hiérarque de l'Église ruthène dans le débat public, sans annoncer toutefois ses positions unionistes⁴⁵.

3) L'émergence des fractures juridictionnelles

Les dernières initiatives métropolitaines du début de l'automne 1595 connurent rapidement un revers flagrant. En effet, après les discussions menées à la fin du mois de septembre dans la capitale et la décision d'approuver le départ de Pocij et Terlecki à Rome, le roi adressa une déclaration publique à tous ses sujets de rite grec pour engager les derniers récalcitrants (*thym którzy ieszcze pozostaly*) à suivre l'exemple de « leurs pasteurs » qui avaient déjà accepté le retour sous l'autorité du Saint-Siège (*powróczenie pod zwierzchność stolice apostolskiej rzymskiej*)⁴⁶. Dès lors et même si Rahoza prétendait se démarquer de l'action entreprise par « quelques évêques », il était difficile de prétendre que Sigismond III ait pu se résoudre à une telle annonce sans le ralliement préalable du métropolitite⁴⁷.

Par conséquent, il devenait urgent pour ce dernier de prendre des mesures disciplinaires contre ses opposants et profiter des divisions nées à Vilnius pour faire taire les détracteurs de l'autorité des hiérarques. La première sanction frappa Stefan Zizania qui, dès le 10 octobre 1595, fut interdit de prêcher et de participer de quelque façon à toute célébration cultuelle, sous peine d'être considéré comme coupable du « crime d'hérésie⁴⁸ ». Le métropolitite ne manqua pas de souligner que le prédicateur s'en prenait non seulement à l'autorité de son diocésain mais aussi à celle de tout le clergé local et portait même atteinte à la majesté royale, par les troubles qu'il suscitait dans la capitale lituanienne. Ce reproche s'affirmait donc comme une condamnation à peine voilée des revendications de tous les desservants de la confrérie orthodoxe et comme une main tendue vers les curés urbains, tombés sous le réquisitoire de Zizania. Rahoza annonça donc à ce dernier et à ses « complices » que leur sort définitif devrait être jugé par un synode général, qui serait convoqué prochainement par le roi.

⁴⁵ Dans sa lettre du 8 octobre 1595 au prince Ostrogski, Rahoza se plaignait de la diffusion des copies imprimées de la déclaration du prince, qui avaient inondé la Lituanie (« розсѣяны тутъ въ насъ в Литвѣ листы вашей милости »). Le texte métropolitain était certainement destiné à être lu dans toutes les paroisses ruthènes du diocèse. Il reste toutefois impossible de savoir quelle fut sa diffusion réelle (*DUB*, n° 102, p.162).

⁴⁶ *DUB*, n° 97, p. 154-156.

⁴⁷ Le texte conservé correspond à l'exemplaire destiné à L'viv, qui devait être affiché à la vue de tous, sur la place publique. Les copies du même document durent être envoyées à toutes les principales villes des régions orientales de la République.

⁴⁸ *MCSL*, t. 1, n° 393, p. 676-678.

Dans l'attente de cette assemblée, les évêques unionistes tentèrent de réaffirmer leur autorité sur le clergé paroissial avec l'espoir de rallier la majorité à l'Union et d'écarter les desservants insoumis. Leur action ressort indirectement des diverses protestations signées par les ecclésiastiques ruthènes des capitales diocésaines. En novembre 1595, l'un de ces documents fut rédigé à Vilnius. L'archiprêtre de la ville, avec plusieurs curés qui avaient déjà signé la plainte du mois d'août, rejoins cette fois-ci par les deux prêtres et un diacre de la confrérie orthodoxe, envoyèrent ainsi une lettre au magnat Teodor Skumin-Tyszkiewicz pour dénoncer les « mauvaises intentions secrètes (таємное злоумыслия) » de leurs supérieurs⁴⁹. De même, ils profitèrent pour récuser les synodes disciplinaires auxquels ils disaient être soumis de manière illégitime (соворища покутныє, а праве подступныє, намъ всѣмъ духовнымъ чинятъ). Surtout, la lettre précisa que Rahoza avait une nouvelle fois dépêché à Vilnius Grzegorz Zagorski qui parla cette fois-ci ouvertement de la proclamation éminente de l'Union et montra les chartes de Sigismond III, qui garantissaient le soutien royal aux clercs unionistes. À Pinsk, le nouvel évêque Jonasz Hohol paraît avoir utilisé les mêmes arguments pour faire accepter l'obédience romaine à ses subordonnées. Le résultat ne fut guère différent de celui de Vilnius et, en décembre 1595, le clergé de Pinsk rédigea une déclaration commune, qui reprenait presque à l'identique les griefs détaillés un mois plus tôt au voïvode de Navahrudak⁵⁰. L'implication de Zagorski et de Hohol dans ces manifestations d'hostilité ne doit rien au hasard. Les deux hommes avaient en effet reçu le même jour (22 septembre 1595) la nomination royale pour les sièges de Polack et de Pinsk, avec la condition explicite de leur fidélité à Rome⁵¹. C'est pourquoi, ces hiérarques nouvellement promus voulurent sans doute se montrer plus zélés que leurs autres homologues dans la promotion du projet unioniste, qui était sur le point d'aboutir.

Face à la contestation, les évêques usèrent également des prérogatives offertes par leur droit de patronage privé pour faire des exemples et décourager les curés hésitants de basculer dans l'opposition. Le premier cas connu vint d'Hipacy Pociiej qui, avant de prendre le chemin de l'Italie, déposa le prêtre de l'église Saint-Nicétas, située sur sa propriété de Zdzitava⁵². Bien qu'extérieure au diocèse métropolitain, l'affaire mérite d'être évoquée

⁴⁹ DUB, n° 128, p.181-183.

⁵⁰ [Я. Ф. Головацкий], *Протест Пинского православного духовенства 1595 года против введения унии*, Vilnius, 1888 [tiré à part du périodique *Литовские Епархиальные Ведомости*].

⁵¹ AZR, t. 4, n° 85-86, p. 118-119.

⁵² AS, t. 6, n° 128, p. 306-313. Le document n'est connu que par une copie qui, selon toute vraisemblance, comporte des ajouts ou des erreurs. Joachim Morochowski, futur évêque, est mentionné ici comme archiprêtre et moine « basilien » alors qu'en 1596 il était encore un laïc et n'avait qu'une vingtaine d'années. Il s'agit donc d'un rajout tardif ou peut-être il s'agit d'un parent homonyme du futur hiérarque. De même, le document attribué à Hipacy Pociiej est daté du 10 décembre 1595, alors que celui-ci se trouvait à Rome à cette date. Pour cette

comme une référence particulièrement détaillée des frictions apparues à la fin de l'année 1595, à l'échelle paroissiale. La lettre de l'évêque de Volodymyr à l'archiprêtre de Kobryn', chargé d'installer le nouveau desservant dans le bénéfice, affirmait clairement que l'ancien curé Sergiusz Iwanowicz avait quitté le domaine avec toute sa famille par refus de l'Union, en emportant une grande partie du mobilier liturgique⁵³. Le prêtre, qui avait été vraisemblablement chassé par le patron, prit en outre le soin d'enlever les cinq cloches de son église pour les jeter dans le fleuve voisin. Ce détail suggère que le conflit allait bien au-delà du simple litige matériel et que l'ancien détenteur du bénéfice voulait par tous les moyens empêcher le patron de transmettre le sanctuaire à un ecclésiastique placé sous l'obédience romaine.

Un procédé voisin fut employé à Vilnius dans le but de reprendre le bénéfice du prêtre de Saint-Georges de Rasų, Damian Heliaszewicz Dobryński, en raison de sa connivence avec les clercs de la confrérie orthodoxe⁵⁴. L'action du métropolite fut ici moins directe à cause du poids exercé par la municipalité dans le contrôle des biens ecclésiastiques de la ville. Pour ce faire, Rahoza dut renoncer à défendre l'autonomie du clergé face au pouvoir urbain et se rapprocha au contraire des magistrats afin de faire face aux desservants de la confrérie, devenus désormais un ennemi commun. L'action menée contre Dobryński se déroula donc dans la collaboration entre autorités ecclésiastiques et municipales. Le 4 décembre 1595, le curé dut faire face à une visite de l'archiprêtre et des consuls, censés effectuer l'inventaire annuel des biens meubles de la paroisse. À cette occasion, Dobryński fut accusé d'avoir dilapidé une partie du mobilier liturgique, qui figurait pourtant sur l'inventaire précédent⁵⁵. L'archiprêtre Jan Parfenowicz informa en outre les représentants de la municipalité que le prêtre de Rasų avait été déposé de sa charge et privé de son statut clérical par le métropolite. Suite au refus du curé de rendre les clefs de l'église, les

raison, à condition d'admettre l'authenticité du texte, il s'agit certainement ici d'une erreur du rédacteur qui aurait confondu le mois de décembre avec celui de septembre.

⁵³ Le document soulignait d'ailleurs qu'une grande partie des biens ecclésiastiques provenait des fondations faites par Pocij lui-même. L'évêque se plaignait d'ailleurs régulièrement d'avoir dépensé une grande partie de son patrimoine privé pour doter les sanctuaires ruthènes et aux dépens de ses propres enfants (« *nie małą diurę ubogim dziatkom moim uczyniwszy* »). Voir *DUB*, n° 33, p. 53 ; T. Kempa, « Nieznane listy dotyczące genezy unii... », p. 112.

⁵⁴ Il n'est pas à exclure que le prêtre faisait partie clercs proches à la confrérie de L'viv, réfugiés à Vilnius. L'indice qui semble conforter une telle hypothèse est que son nom ne figure pas dans le reste de la documentation de lituanienne avant le milieu du XVII^e siècle, alors qu'il se retrouve dans la voïvodie de Ruthénie et en Volhynie. Voir *MCSL*, *passim*. Dans cette même région, le même nom apparaît également dans une famille de curés orthodoxes, passée au calvinisme au début du XVII^e siècle, et dont les représentants officièrent comme pasteurs dans les territoires de la Couronne et en Lituanie (A. Regenvolscius, *Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias*, Utrecht, Johannis a Waesberge, 1652, p. 432, 434, 436, 441).

⁵⁵ *AVAK*, t. 8, n° 216, p. 552-553 ; *AS*, t. 6, n° 42, p. 62-63.

magistrats prirent la décision de sceller l'accès au lieu de culte en attendant de le transmettre à un nouveau desservant.

Le même jour, le prêtre déchu fit néanmoins enregistrer auprès du tribunal châtelain une plainte qui offrait une vision différente et presque vaudevillesque de l'événement⁵⁶. Il prétendit ainsi que, dans la matinée qui précéda la visite des consuls, Parfenowicz et un greffier municipal étaient venus dans sa paroisse pour emporter de force plusieurs objets cultuels (un calice et une croix d'argent ainsi qu'une Bible ornée, destinée à l'office). L'inspection arrivée dans l'après-midi ne put que constater cette disparition. Bien entendu, il est délicat de retracer le déroulement exact de cette affaire à travers ces seules plaintes qui, tout naturellement, visaient à démontrer la culpabilité du parti adverse. Pour autant, elles suffirent à montrer que cette confrontation était loin d'être une surprise et que la sanction avait été préparée à l'avance par le métropolite. De même, l'affaire témoigne des conséquences de cette tentative de reprise en main de la capitale métropolitaine. En effet, après plusieurs revirements, l'archiprêtre Parfenowicz et d'autres clercs, comme le curé de la Résurrection, apparurent de nouveau aux côtés de Rahoza. La réaction métropolitaine et les mesures prises en automne eurent donc une certaine efficacité, du moins provisoire, dans les rangs du clergé paroissial. Le cas de Vilnius montre ainsi qu'à cet instant, les confréries et les opposants à l'Union étaient loin de constituer une majorité et étaient même relativement isolés, suite à une attitude de plus en plus ferme des hiérarques unionistes.

En somme, afin de résoudre l'imbroglio devenu de fait intenable, le métropolite tentait de ramener les tensions à une affaire interne de l'Église. Le 8 octobre, il informait déjà Ostrogski qu'il consentait parfaitement à réunir un synode à Brest pour discuter des événements récents, mais que pour le moment et avec le soutien du prince il était plus simple de convoquer tous les évêques dans sa capitale diocésaine de Navahrudak⁵⁷. Par la suite, le projet initial fut abandonné et la future assemblée fut redéfinie comme un simple synode disciplinaire, fixé par le métropolite à la date du 4 février 1596⁵⁸. Celui-ci connaissait parfaitement l'hostilité de Sigismond III envers l'idée de réunir les différents représentants des Ruthènes, clercs et laïcs, comme le réclamait depuis l'été Konstanty Ostrogski. Pour cette raison, même si Rahoza écrivit une lettre au roi pour demander son accord, il n'ignorait aucunement que sa requête n'avait que très peu de chances d'aboutir.

⁵⁶ *AVAK*, t. 8, n° 9, p. 19-23.

⁵⁷ *DUB*, n° 102, p.163. Le document n'est pas daté mais un extrait de la lettre fut inséré dans l'ouvrage de Marcin Broniewski, avec l'indication du 28 septembre 1595 (d'après le calendrier julien) : M. Broniewski, *Apokrysis...*, p. 24-25.

⁵⁸ *MCSL*, t. 1, n° 394, p. 678-679.

En revanche, il saisit vraisemblablement l'occasion pour rassurer le souverain sur ses intentions⁵⁹. Surtout, la position royale lui fournit le prétexte attendu pour procéder à la convocation d'un synode ecclésiastique restreint, sans s'attirer les foudres de la noblesse orthodoxe. Le regard métropolitain transparaît notamment dans la formulation des documents synodaux, rédigés à Navahrudak. Les textes insistaient ainsi sur le caractère le caractère clérical de l'assemblée (« **СОВОРЪ НАШ ДУХОВНЫЙ** »), composée de clercs (« **ОСОБЫ ДУХОВНЫЕ, КОТОРЫЕ СЯ ЕСМО БЫЛИ ЗЪБѢХАЛИ** ») et sans aucune implication des laïcs (« **НЕ ПРИМѢШИВАЮЧИ СВѢТСКЫХЪ НИКОГО СТАНОВЪ ДО ТОГО** »)⁶⁰. De fait, ni Ostrogski ni aucun de ses délégués ne se déplaça auprès du métropolite, même si les deux principales affaires traitées à cette occasion renvoyaient plus ou moins directement au problème de l'autorité ecclésiastique face aux laïcs⁶¹.

En effet, le tribunal métropolitain se mit au travail dès avant le 4 février pour juger les conflits apparus entre l'évêque de L'viv Gedeon Bałaban, qui se déplaça jusqu'à Navahrudak à cette occasion, et la confrérie orthodoxe de la Dormition. La posture de ce hiérarque demeure l'une des questions ouvertes des premiers mois de année 1596. Lui, qui avait été déposé par Rahoza en 1594 et qui exprimait depuis juillet 1595 son opposition à l'Union, trouva pourtant dans le métropolite un allié de circonstance. Les raisons et l'origine de ce revirement laissent la place aux diverses interprétations. Fut-ce la conséquence d'une nouvelle confrontation avec les bourgeois de L'viv, qui affaiblit Bałaban, ou de la volonté de l'évêque déchu de regagner la confiance métropolitaine par crainte d'être complètement isolé après l'Union⁶² ? L'initiative vint-elle de Rahoza lui-même, désireux de reconstruire l'unité de l'épiscopat face aux critiques des laïcs, inspirées par les

⁵⁹ T. Kempa, « Metropolita Michał Rahoza... », p. 86. En effet, informé des démarches métropolitaines par Mikołaj Krzysztof Radziwiłł à la fin du mois de janvier 1596, le roi ne sembla nullement contrarié par l'événement (T. Kempa, « Nieznane listy dotyczące genezy unii... », p. 126). Peut-être, Rahoza tenta-t-il de convaincre Sigismond III que l'assemblée prévue à Navahrudak n'était qu'une étape préparatoire, destinée à résoudre les dernières dissensions internes du clergé, avant de proclamer l'Union à l'occasion d'un grand synode qui aurait lieu après le retour de l'ambassade romaine. Du moins, il paraît erroné de considérer, comme le font Tomasz Kempa et Mikhail Dmitriev, que Rahoza se risqua à réunir le synode, sans l'accord explicite de Sigismond III. Au contraire, sa lettre (*MCSL*, t. 1, n° 394, p. 678-679) rappelle bien cette contrainte et précise que, malgré l'insistance d'Ostrogski, il refusa de céder à une telle initiative (« [...] **ЗАДЕРЖАЛИ ЕСМО СЯ ОТЪ ТОГО** »). Dans ce contexte, il se résolut donc à ne convoquer que les hiérarques et dignitaires ecclésiastiques – acte qui n'exigeait pas l'approbation princière – car, disait-il, cette affaire reposait prioritairement sur ces derniers et les concernait tout particulièrement (« **ВЪ ТОЙ СПРАВѢ, КОТОРАЯ ПОЛЕГАЕТ НА САМЫХ НАСЪ И ВЕЛЬЦЕ НАС ОБХОДИТЬ** »).

⁶⁰ *MCSL*, t. 1, n° 401, p. 693.

⁶¹ T. Kempa, « Metropolita Michał Rahoza... », p. 86-88.

⁶² Bałaban cherchait peut-être à valider la transmission de sa charge épiscopale à son neveu Grzegorz ou à conforter la position de ce dernier pour le bénéfice du monastère de Żydyčyn. Vers la fin de l'année 1595, les deux hommes parvinrent à obtenir du métropolite deux formulaires blancs, signés de sa main, destinés normalement au conflit avec les confrères de L'viv (*MCSL*, t. 1, n° 432, p. 745-746).

confréries ? Quoi qu'il en soit, les deux hommes renouèrent des liens dès la fin de l'automne 1595 et, le 25 (15) janvier de l'année suivante, le tribunal métropolitain de Navahrudak prononça la condamnation par contumace de la confrérie⁶³. Sa sentence sonna comme un véritable désaveu des bourgeois orthodoxes de L'viv. Tout d'abord, elle annula la déposition de Bałaban et tous les décrets métropolitains, successifs à cette décision, présentés comme la conséquence des fausses informations (« **ЗА ОМЫЛНЮ СПРАВЮ СВОЮ** ») fournies par les confrères au métropolite. Ensuite, elle rétablit l'autorité de l'évêque sur le monastère Saint-Onuphre et, surtout, sur la confrérie elle-même (« **ЧИНЕНЯ ВШЕЛЯКОЕ ПОВИННОСТИ И ПОСЛУШЕНСТВА ВАС ВСѢХЪ ЕПИСКОП҃У ЛВОВСКОМУ** »), frappée en outre d'une amende de 120 000 gros lituaniens⁶⁴. Cette affaire locale en apparence était en réalité étroitement rattachée aux tensions religieuses qui se déroulaient alors à Vilnius. Rahoza rappela d'ailleurs ce récent procès à l'assemblée ecclésiastique du 4 février, censée juger Stefan Zizania, et fit confirmer le verdict à cette occasion.

De manière prévisible, le sort réservé au prédicateur orthodoxe de la capitale lituanienne fut encore plus sévère. Le clergé réuni à Navahrudak – dont la grande majorité était des archimandrites et des archiprêtres de la partie lituanienne du diocèse métropolitain – le dénonça comme hérésiarque et prononça son excommunication⁶⁵. La condamnation de Zizania s'appuya notamment sur l'examen de son ouvrage catéchétique *Explication du symbole de Nicée-Constantinople*, paru à Vilnius en 1595, en langue polonaise⁶⁶. Le décret synodal insistait sur ce détail (« **КНИЖКА ДРУК҃У ПОЛЬСКОГО** ») et la nécessité de traduire le contenu pour tous les clercs de l'assistance (« **ПЕРЕДЪ НАМИ ЧИТАНА И ВСЕМ҃У Д҃УХОВЕНСТВ҃У ПРЕКЛАДАНА** »). Le livre fut ainsi accusé de reprendre certaines interprétations proches du protestantisme et d'utiliser dans son argumentation non pas les écrits des apôtres et des Pères

⁶³ La citation à comparaître, destinée à la confrérie, date du 20 (10) décembre 1595 (*MCSL*, t. 1, n° 397, p. 688-689). Toutefois, il fut déjà mentionné que le 29 décembre de la même année Pocij et Terlecki adressèrent à leur tour un récit de leur séjour romain à l'évêque de L'viv. Ce fait semble indiquer qu'ils étaient informés des nouvelles dispositions de Bałaban (sinon, pourquoi ne prirent-ils pas la peine d'écrire également à l'évêque de Przemyśl ?), avant même leur départ ou par une lettre envoyée depuis la République.

⁶⁴ *MCSL*, t. 1, n° 400, p. 691-692.

⁶⁵ *MCSL*, t. 1, n° 401, p. 693-695.

⁶⁶ Cette identification est proposée par Margarita Korzo (М. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция...*, p. 234-241, 247-251). Néanmoins, le décret synodal reste assez évasif et se contente d'indiquer qu'il s'agissait d'un « livre publié contre l'Église romaine [**КНИЖКА ВЫДАНА НА РИМСКІЙ КОСТЕЛ҃Ъ**] ». Il n'est donc pas à exclure qu'il s'agissait d'une première édition des *Sermons de saint Cyrille*, publié en version bilingue polonaise et ruthène, et qui développaient des thématiques semblables. L'édition conservée de cet ouvrage parut vraisemblablement au cours de l'été 1596, puisque la préface comporte la date du 20 mai.

de l'Église mais de simples « syllogismes »⁶⁷. En somme, il était blâmé non seulement pour sa défense des « fausses » doctrines mais aussi pour le recours à des méthodes étrangères à la tradition orthodoxe, dans une langue qui n'était pas celle des Ruthènes. À la déviance face à l'enseignement de l'Église s'ajoutait donc une « trahison » envers ses coreligionnaires. Ce chef d'accusation sonnait comme une réponse à l'agitation de la capitale lituanienne et son effet rhétorique était d'autant plus puissant qu'il renversait de façon parfaitement symétrique les reproches faits jusque-là au métropolite⁶⁸. Le procès prenait donc le soin de refixer les bornes de l'« orthodoxie » et mettait en exergue à plusieurs reprises que Stefan Zizania était un « homme profane [чолов'як простий] », qui par son statut laïc n'avait pas à s'immiscer dans les affaires de l'Église et encore moins à se livrer aux commentaires des Écritures. Des sanctions semblables frappèrent également les prêtres de la confrérie de la Sainte-Trinité Bazyli et Gerazym, coupables d'être tombés dans la même hérésie. Ils furent suspendus de leurs fonctions sacerdotales et excommuniés à leur tour.

Les conséquences du décret allaient bien au-delà des problèmes dogmatiques et disciplinaires. L'application du verdict entraînait en effet la perte par la confrérie de la Trinité de la plus grande partie de ses desservants et donc une soumission de fait à l'autorité du clergé urbain, dépendant du métropolite et du pouvoir municipal. Rahoza entendait donc désarmer l'opposition issue la capitale, en supprimant les moyens pratiques de son autonomie culturelle. Toutefois, là encore la réaction métropolitaine se fit trop tardive pour couper court aux tensions et raviva encore davantage le conflit d'autorité. Quelques jours après la fin du synode de Navahrudak, Stefan Zizania, Bazyli et Gerazym déposèrent une plainte auprès du tribunal châtelain de la ville pour désavouer l'ensemble des sanctions prononcées par la hiérarchie⁶⁹.

⁶⁷ L'inquisiteur métropolitain insista tout particulièrement sur les passages du livre qui prétendaient que « Jésus Christ n'était pas notre intercesseur [ходатай] auprès de Dieu le Père ». La question de la nature des positions hétérodoxes de Zizania fut longuement débattue depuis le XIX^e siècle. Notamment, il n'est pas clair si le prédicateur visait à défendre la doctrine orthodoxe par une formulation originale de ses thèses ou s'il se faisait plus ou moins directement le relais des doctrines protestantes. La discussion est résumée dans : Макарий (М. П. Булгаков), *История Русской Церкви*, t. 9, Moscou, Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996, p. 486-487 [rééd.]. La position favorable à son orthodoxie est reprise dans : Э. П. Р., И. В. Будько, « Зизании (Куколи) », *РЕ*, t. 20, p. 118-120. Quoi qu'il en soit, les rapports ambigus qu'entretenaient ses affirmations avec les enseignements antitrinitaires n'étaient pas l'unique enjeu de la condamnation (М. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция...*, p. 236-238). La thèse formulée par Zizania pouvait se révéler particulièrement dangereuse aussi pour l'institution ecclésiastique car elle conduisait à nier le rôle du clergé comme intermédiaire indispensable entre les hommes et Dieu.

⁶⁸ À la même époque, le métropolite continuait d'ailleurs à adopter une position relativement floue sur son implication dans l'ambassade menée à Rome par Pociej et Terlecki (T. Kempa, « Metropolita Michał Rahoza... », p. 88).

⁶⁹ *MCSL*, t. 1, n° 404, p. 697-699. Le texte présente néanmoins des incohérences car il aurait été rédigé le 1^{er} février, soit le 11 février d'après le calendrier grégorien, alors qu'il figure sur le registre châtelain de Navahrudak à la date du 9 du même mois. Les raisons qui poussèrent les auteurs à postdater leur plainte ou le greffier à antidater le registre restent difficiles à saisir.

Les trois hommes prétendirent en outre qu'ils avaient bien prévu de se rendre à Navahrudak, avec l'intention d'assister à un synode général avec la participation de Konstanty Ostrogski. Toutefois, ils apprirent en chemin que le prince n'avait pas fait le déplacement et que la ville n'accueillait aucune assemblée ecclésiastique, contrairement à leur attente. Si cette lecture des événements apparaît peu convaincante, elle donne cependant deux arguments majeurs qui constituèrent plus tard l'assise principale de la position des confrères face à l'épiscopat.

Premièrement – en référence au 9^e canon du concile de Chalcédoine – les trois hommes rappelèrent que le métropolite ne pouvait prétendre juger des affaires dans lesquelles il était lui-même l'une des parties. Seul le patriarche avait donc la compétence d'examiner de tels litiges⁷⁰. Puis, Zizania souligna que son enseignement sur l'intercession de Jésus Christ était conforme aux écrits de Jean Chrysostome, qui avaient été publiés récemment à Ostroh, dans le *Nouveau Margarit*. De cette manière, Rahoza était renvoyé devant ses supérieurs, à la fois pour sa compétence institutionnelle et théologique. À partir de telles remarques, la plainte mettait en avant l'arbitraire de la décision métropolitaine et affirmait que les clercs de la confrérie avaient été condamnés non selon le droit mais par la seule colère du hiérarque (« **по гнѣву а не по праву его милость насъ судитъ** »).

Même s'il n'occupe qu'une place modeste dans l'historiographie, le synode de Navahrudak de 1596 constitua ainsi un pas important dans l'histoire de l'Union. En effet, pour la première fois depuis le début des tensions, le métropolite entouré de quelques représentants du haut clergé ruthène y prit de véritables sanctions contre ses détracteurs venus du monde des confréries et plaça le conflit sous l'écriteau de l'hérésie⁷¹. Vu à travers ce prisme, l'événement servit donc de répétition aux synodes de Brest d'octobre 1596. Bien entendu, les liens individuels restaient encore fragiles et certains, comme l'évêque de L'viv ou l'archimandrite de Supraśl Hilarion présents à Navahrudak, rejoignirent plus tard l'opposition anti-unioniste. Pour autant, cela n'enlève rien au constat de l'existence manifeste non pas tant de deux camps déjà figés – loin s'en faut – mais d'une dichotomie interne à l'ensemble des fidèles ruthènes, qui s'imposait désormais comme une caractéristique pérenne de l'Église kiévienne.

⁷⁰ La curie métropolitaine avait toutefois pris le soin de parer à de tels reproches en niant l'appartenance de Zizania au clergé.

⁷¹ D'ailleurs, selon un procédé déjà fréquemment remarqué, les accusés n'hésitèrent pas à offrir une protestation en miroir, soulignant que tous ceux qui défendaient des doctrines différentes de leur enseignement avaient déjà été dénoncés comme hérétiques par les Pères de l'Église (« **отъ свѣтыхъ богоносныхъ отецъ давно проклятъ** ») : *MCSL*, t. 1, n° 404, p. 699.

4) L'Église locale face au schisme

Le retour de l'ambassade romaine, dans les premiers jours d'avril 1596, ne suffit pas à renverser une situation où l'incertitude commençait à céder le pas au malaise. La Diète n'apporta aucune solution au problème car, malgré des débats houleux, les constitutions évitèrent soigneusement la question de l'Union et du statut des nouveaux hiérarques passés sous la juridiction romaine⁷². Il est vrai que les députés furent mobilisés par plusieurs questions politiques pressantes : la ligue anti-ottomane, les rapports avec la Moldavie et la question cosaque, avec la violente révolte menée par Seweryn Nalewajko⁷³. Surtout, les opposants à l'Union se retrouvèrent dans une position délicate car certains n'hésitaient pas à accuser le prince Ostrogski de soutenir en sous-main les rebelles zaporogues⁷⁴. Ce fut peut-être l'une des raisons pour lesquelles les revendications spécifiques des orthodoxes ne furent exprimées que rarement dans les instructions des diétines. Toutefois, elles s'insérèrent dans les clauses plus générales et communes avec les réformés qui demandaient au roi le respect des libertés religieuses, inscrites dans la Confédération de Varsovie de 1573⁷⁵.

Une nouvelle fois, l'affaire de l'Union prit l'apparence d'un monologue, complété toutefois par l'intervention du pouvoir royal. Dès le mois de février 1596, Sigismond III avait ordonné à la municipalité de Vilnius de prendre des mesures concrètes contre les clercs de la confrérie, récemment déposés. Puis, le 28 mai, il confirma les sanctions prononcées par la cour métropolitaine et compléta le verdict ecclésiastique d'une peine de bannissement à l'encontre des trois hommes⁷⁶. À leur tour, les orthodoxes et les protestants, présents à la Diète, déposèrent plusieurs plaintes pour protester contre la promulgation de

⁷² П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, p. 197-207.

⁷³ *Ibid.*, p. 198. Le 24 (14) avril 1596, Teodor Skumin-Tyszkiewicz informait ainsi la confrérie de L'viv, que la les rapports complexes avec l'empire ottoman minèrent l'ensemble des débats (*MCSL*, t. 1, n° 406, p. 701).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 192-193 ; O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 349-350. Cette supposition se fondait notamment sur les attaques menées par les cosaques contre plusieurs propriétés de l'évêque unioniste Cyryl Terlecki. La déposition faite par Nalewajko lui-même, avant son supplice, semblait valider une telle idée. Le meneur cosaque affirmait en effet que le voïvode de Kiev aurait appelé ses troupes depuis la Moldavie, pour l'aider contre les « offenses faites à la religion ruthène ». Dans le même temps, l'aveu prouvait que les zaporogues n'agissaient pas encore au nom d'une conscience religieuse propre et ne pillèrent les biens du hiérarque unioniste qu'à la demande d'Ostrogski. D'ailleurs, le contrôle des opérations échappa au prince, au point que les rebelles s'en prirent aussi à des domaines de la famille Ostrogski et des autres magnats orthodoxes. Voir С. Плохий, Наливайкова віра : козацтво та релігія в ранньомодерній Україні, Київ, Критика, 2006, p. 141-144 ; T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 99.

⁷⁵ П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, p. 195. T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 99-102.

⁷⁶ *AZR*, t. 4, n° 95, p. 132-133 ; T. Kempa, « Metropolita Michał Rahoza... », p. 87.

l'Union et signifier leur refus de l'appliquer dans leurs domaines (« в церквахъ нашихъ властныхъ [...] жаднои отмѣны позволити нехочемо, ани можемо »)⁷⁷.

Dans la pratique, les tensions profitèrent également de la difficulté du roi et de son entourage à suivre l'évolution précise du contexte local. La confrontation entre les magistrats et la confrérie orthodoxe de Vilnius, rappelée à l'occasion de la Diète, fournit ainsi un exemple de cette confusion. En effet, alors que la municipalité tentait de chasser les confrères du monastère de la Trinité, ceux-ci s'efforçaient de garder une présence dans ce sanctuaire, au nom d'anciens accords. En avril-mai 1596, ils remirent à l'ordre du jour plusieurs documents reçus précédemment du métropolite, qui garantissaient l'usage des diverses parties du couvent. Le premier d'entre eux évoquait l'accord, conclu avec les magistrats en 1592, pour le droit d'entreposer dans le réfectoire monastique le matériel nécessaire aux funérailles des membres, à défaut de disposer d'un bâtiment propre⁷⁸. Les envoyés de la municipalité à la Diète s'empressèrent alors d'obtenir du souverain une convocation de la confrérie devant le tribunal curial, datée du 22 avril, pour juger une pratique qui n'avait plus de raison d'être, puisque l'association orthodoxe avait acquise depuis longtemps plusieurs maisons dans la cité⁷⁹.

Un mois plus tard, le décret royal du 22 mai 1596 répondait à une autre plainte des autorités urbaines contre le droit des confrères d'avoir leurs propres prêtres et prédicateurs, avec l'usage exclusif d'un autel secondaire de l'église de la Sainte-Trinité⁸⁰. Étonnamment, le texte visait également le métropolite Rahoza qui aurait été à l'origine de ces concessions, contraires au droit de patronage municipal. L'étrangeté d'un tel revirement métropolitain laisse penser que la confrérie ne fit que ressortir un document déjà ancien, ou sa copie postdatée⁸¹. De même, il paraît tout aussi erroné de conclure que l'erreur provenait des magistrats eux-mêmes, qui « ne s'orientaient pas dans la situation » de leur cité et accusaient à tort Michał Rahoza⁸². Par conséquent, il serait plus plausible de voir dans cette action une démarche volontaire de la municipalité qui, profitant des manœuvres des confrères, visait à éliminer de l'espace civique les deux autres pouvoirs concurrents : l'association orthodoxe et le métropolite (qui quelques mois auparavant s'était pourtant

⁷⁷ DUB, n° 210-211, p. 306-308. Voir T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 105-106.

⁷⁸ ZDDA, P. 2, n° 11, p. 23-25. Cf. *supra*. Le document prenait toutefois la forme d'une lettre du métropolite rédigée le 3 avril 1596, qui rappelait le précédent arrangement.

⁷⁹ ZDDA, P. 2, n° 12, p. 25-26.

⁸⁰ AZR, t. 4, n° 94, p. 131-132.

⁸¹ Le contenu du décret royal permet de supposer qu'il pouvait s'agir des documents rédigées au cours du synode de Brest de juillet 1594. Cf. tableau n° 12.

⁸² Une telle explication est donnée par Kazimierz Chodynicki (K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 320).

rapproché des magistrats). Un autre décret, rédigé le même jour par la chancellerie royale et adressé cette fois-ci aux consuls et aux échevins de la ville, révèle que la cour recevait parallèlement des nouvelles du métropolite. Celui-ci se plaignait à son tour que la confrérie fomentait de véritables séditions dans la capitale lituanienne et exigeait des actions plus coercitives de la part des magistrats ruthènes⁸³. Le texte royal demandait donc aux autorités municipales d'interdire aux représentants de la confrérie d'officier dans l'église de la Sainte-Trinité et de se saisir de tous les fauteurs de troubles. En somme, la chancellerie princière se retrouvait dans une situation d'arbitrage entre les aspirations locales concurrentes, qui était d'autant plus délicate que les alliances s'avéraient confuses et instables.

L'incohérence qui ressort à la première lecture de ces sources devient elle-même un renseignement précieux sur les débats de l'époque. En dehors des hésitations et des maladresses des acteurs, elle met en lumière les processus de façonnement des attitudes respectives à l'égard du projet unioniste. Malgré l'implication indéniable des autorités politiques et ecclésiastiques centrales dans son éclosion, l'Union se dessine donc sur l'espace lituanien sous les traits d'un repère *a pr*, qui cristallisa des tensions locales, en partie anciennes et éloignées des disputes confessionnelles⁸⁴. En effet, elle ouvrit la voie à une sorte de renégociation des pouvoirs, figés jusque-là dans des cadres parfois obsolètes, d'après les caractéristiques sociales et institutionnelles, propres à chaque territoire. Cette idée permet d'apporter une explication à la diversité des réactions face aux événements survenues dans la métropole kiévienne dans les années 1590 et le relatif éclatement des camps uniате et orthodoxe dans les premières années de l'Union. Le cas de Vilnius, bien entendu atypique en raison de la taille et du statut privilégié de la ville, demeure néanmoins significatif. À condition de porter un regard d'ensemble sur l'évolution des troubles survenus dans la capitale entre l'été 1595 et le printemps 1596, il devient clair que le contenu théologique du débat restait succinct et que l'engagement « confessionnel » était encore relativement tiède chez la majorité des partisans comme des détracteurs de l'obédience romaine. Bien entendu, cette seule remarque ne suffit pas à mesurer l'ampleur de la confrontation. Dans la tradition des Églises orientales, le rite exprimé par la liturgie

⁸³ ZDDA, P. 2, n° 13, p. 26-28. Ce document suffit, en outre, à prouver qu'en mai 1596 le métropolite était loin de prendre la défense de la confrérie, comme le prétendaient les représentants de la municipalité de Vilnius.

⁸⁴ La préexistence d'autres facteurs de divisions ne constitue pas en soi une limite des processus de « confessionnalisation » puisque Heinz Schilling les met lui-même en lumière dans son étude sur le comté de Lippe aux XVI^e-XVII^e siècle. Toutefois, dans le cas des Ruthènes lituaniens les liens entre ces divers éléments sont plus équivoques car ce n'est pas le religieux qui s'empare des conflits politiques et sociaux mais ces derniers qui paraissent investir les frictions religieuses pour en faire un levier à leur profit.

jouait en effet un rôle aussi important que les questions dogmatiques, dont l’empreinte semblait relativement restreinte parmi les fidèles. Toutefois, une telle attitude n’était pas qu’une caractéristique de la communauté laïque et s’étendait jusqu’au métropolitain lui-même, désigné comme hiérarque unioniste par ses détracteurs et presque malgré lui. Rahoza usa certes de son pouvoir spirituel pour tenter de rasseoir son autorité sur sa capitale diocésaine, mais il n’alla jamais jusqu’à aborder explicitement la nature même de l’Union et encore moins à la présenter comme un acte de foi.

De fait, seul Stefan Zizania, relayé peut-être par les prêtres de la confrérie de Vilnius, n’hésitait pas à dénoncer les « erreurs » romaines et peignait le pape sous les traits de l’Antéchrist⁸⁵. Cependant, là encore il serait abusif d’en faire un porte-parole canonique de la position anti-unioniste puisque certains de ses propos, ou du moins ses sources d’inspiration, se plaçaient à la marge des enseignements de l’Église orthodoxe de son époque. Les thèmes abordés dans ses ouvrages et qui devaient également résonner dans ses prêches, n’étaient assimilés que de manière partielle ou superficielle par l’auditoire de la capitale lituanienne. Il est vrai que le récit transmis par les textes polémiques laisse penser que l’atmosphère de la ville devait rappeler, par certains côtés, cette Florence des dernières années du xv^e siècle, agitée par les prêches de Savonarole⁸⁶. On y retrouve ainsi une certaine surenchère dans la critique des autorités ecclésiastiques, une tendance moins prononcée mais présente au discours eschatologique et des rapports conflictuels avec les autorités urbaines. Cependant, la tentation de comparer le prédicateur ruthène au dominicain toscan ne peut se faire sans quelques nuances. À Vilnius, le discours de Zizania ne s’adressait qu’à une partie de la communauté civique et le puritanisme mystique cédait chez lui la place à un conservatisme ecclésiologique, associé à l’éloge d’un retour vers la tradition du christianisme oriental originel. Il est dès lors compréhensible que, dans ce contexte, ses prêches ne pussent pas exprimer le même caractère universel et prophétique que chez le Florentin⁸⁷. Surtout, la « guerre spirituelle », menée par le prédicateur orthodoxe en Lituanie, ne pouvait s’asseoir sur l’imminence d’une invasion étrangère bien

⁸⁵ Le titre complet de ses *Sermons de saint Cyrille* comporte ainsi une seconde partie que s’intitule explicitement « De l’Antéchrist et de ses signes [Ἡ ἀντίχριστος καὶ τὰ σημεῖα αὐτοῦ] ».

⁸⁶ Voir notamment les divers aspects de ce moment de l’histoire florentine dans : J.-L. Fournel, J.-C. Zancarini, *La politique de l’expérience : Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2002.

⁸⁷ Voir P. Guérin, « "La petite clé des secrets". De la performativité du discours savonarolien » dans *Savonarole : enjeux, débats, questions. Actes du Colloque International (Paris, 25-26-27 janvier 1996)*, A. Fontes, J.-L. Fournel, M. Plaisance (éd.), Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, Centre Censier, 1997, p. 19-33.

réelle, contrairement au cas italien⁸⁸. En somme, la défense d'une institution ecclésiastique idéalisée tenait ici lieu des normes morales, défendues par Savonarole, alors même que Zizania se trouvait à l'écart des cadres classiques du clergé. La comparaison conserve pourtant un certain intérêt car elle offre un repère pertinent pour s'interroger sur l'intrusion et la reprise d'un discours, placé à la marge des normes, dans la *politique* de la cité – entendue au sens large comme l'administration des rapports sociaux, institutionnels et religieux de la communauté. Montrer pourquoi la parole de Zizania fut davantage écoutée que celle des institutions officielles et repérer les critiques reprises par son public permet de faire ressortir les préoccupations des contemporains face aux bouleversements de l'époque.

L'examen des diverses plaintes et déclarations déposées par les opposants à l'Union, au cours de l'automne et de l'hiver 1595, révèle en effet que le métropolite faisait l'objet d'un reproche principal, repris dans chacun des documents. Selon les plaignants, il était ainsi coupable d'« apostasie » c'est-à-dire de renonciation à l'obédience constantinopolitaine au profit du pape considéré comme un pasteur « inhabituel [НЕЗВЫКАЛЫЙ] » pour la métropole kiévienne⁸⁹. Les dépositions rédigées par les clercs y rajoutaient quelques détails mais se gardaient de développer les différences entre les deux rites. La déclaration de novembre 1595 – préparée sous l'influence de la confrérie orthodoxe – mentionnait ainsi qu'un document présenté par l'envoyé métropolitain Grzegorz Zagorski (vraisemblablement les *XXXII Articles*) comportait de « nombreux blasphèmes contre l'Église du Christ [НЕ МАЛО БЛЮЗНЕРСТВЪ НА ЦЕРКОВЪ ХРИСТОВУ] », sans pour autant faire de quelconques commentaires sur ce point⁹⁰. Le prêtre de Saint-Georges, Damian Dobryński parlait à son tour de la reconnaissance par les évêques unionistes du calendrier grégorien mais, là encore, l'information se réduisait à une simple remarque laconique⁹¹.

⁸⁸ J.-C. Zancarini, « La question de l'ennemi dans les sermons et écrits de Savonarole » dans *Ibid.*, p. 45-57. La rhétorique guerrière était bien présente chez Zizania mais il s'agissait pour lui d'un combat défensif face aux opposants des confréries. Dans les Sermons de saint Cyrille, il affirmait ainsi : « *А сѣмъ Патріархъ [...]* Братства церковныи еного сѣго православиа грѣскаго постановиан [...]. *Але того фдламе"тѣ мнѣици Хѣи, накарзѣ" дѣлѣи не нави"дѣи, ѿ перше злы дѣхѣи, добрѣ протѣи, (а не кѣи"торыѣ тѣ же кпѣи) вѣдѣи на тѣе вѣбѣи, а потѣи и поспѣи"ти мнѣи збѣи, а кѣи сѣ тѣмѣ протѣи [...]* ». (PURML, t. 5, p. 97-98).

⁸⁹ Cette formulation ressortait notamment dans la plainte déposée en août 1595 auprès du tribunal châtelain de Vilnius par les ecclésiastiques ruthènes de la ville : [Я. Ф. Головацкий], « Справа Братства церковнаго... », p. 16.

⁹⁰ DUB, n° 128, p.182.

⁹¹ AVAK, t. 8, n° 9, p. 20.

Néanmoins, l'un des textes produits par l'affaire Dobryński comporte un passage important. Il indique en effet qu'au moment de l'enregistrement de la déclaration de l'huissier (*woźny*) « une assez grande multitude [**МНОЖЕСТВО**] de gens de religion orthodoxe grecque » se rassembla près du tribunal pour soutenir les propos du curé⁹². L'origine et la nature de ce rassemblement sont incertaines car les paroles, enregistrées par le tribunal châtelain, reprennent parfois les expressions exactes de la narration du curé de Saint-Georges lui-même. Pour autant, même si le prêtre déposé ou des membres de la confrérie orthodoxe avaient vraisemblablement pris le soin d'haranguer ce public au préalable, l'absence de spontanéité est loin de priver ce regard de tout intérêt. Ce témoignage fait ainsi ressortir la lecture faite par les fidèles du contexte religieux de leur cité. À travers lui, se révèlent en effet les traces d'un imaginaire qui commençait à se façonner à la suite des tensions religieuses croissantes et qui, à défaut d'être autonome, était néanmoins accepté par une partie de la communauté ruthène de la ville :

[...] À présent, il est devenu clair que le Père métropolitain lui-même, à travers son archiprêtre et vicaire, en commun avec le corps municipal des échevins ruthènes de Vilnius [...], retire les trésors des églises de Dieu, excommunie les prêtres sans aucune faute véritable, contrairement aux lois divines et au droit ecclésiastique, fait fermer et sceller les églises, fait cesser la louange du Seigneur et amène le peuple chrétien vers un grand trouble [**ЗАТРУВЖЕНЬЕ**]. Quant à nous, si nous refusons d'écouter le métropolitain, nous le faisons car le Père métropolitain renonça, avec ses autres évêques, à la bénédiction [**БЛАГОСЛОВЕНСТВО**] de ses pasteurs supérieurs, les illustres patriarches grecs, et se plaça sous la bénédiction du pape de Rome⁹³.

Cette longue accusation qui semble s'inscrire dans les clichés d'une controverse entre deux partis déjà bien définis exige une observation attentive. En réalité, aucun reproche n'y est fait aux pratiques religieuses ni à l'enseignement du métropolitain ou de ses représentants. Ce qui est dénoncé ici est avant tout le non respect des normes juridiques et institutionnelles de l'Église ruthène. Par conséquent, il s'agissait à la fois d'un abus dans l'application du droit canon et d'une renonciation illégitime à la loyauté due au siège patriarcal de Constantinople. Malgré l'entrain rhétorique de cette déclaration, il est indéniable qu'elle se trouvait assez loin de la controverse menée par Stefan Zizania.

⁹² *Ibid.*, p. 23.

⁹³ *Ibid.*

Contrairement au modèle de la « confessionnalisation », développé à partir de l'espace du Saint-Empire, la première phase de la polémique née parmi les Ruthènes se focalisa donc sur les aspects juridiques et juridictionnels, propres à leur communauté.

Cette représentation de la concurrence religieuse suivait sans doute un héritage déjà ancien en Pologne-Lituanie. En effet, depuis le Moyen Âge, la coexistence de plusieurs Églises parfaitement ancrées dans le territoire faisait de l'appartenance religieuse un acte social mais aussi éminemment institutionnel⁹⁴. Il n'est donc pas étonnant que les tensions, apparues dans la confrontation des divers courants réformateurs, mirent en exergue la juridiction ecclésiastique – et donc la question des sources de l'autorité – comme point de référence majeur de l'« orthodoxie », aux dépens des aspects spirituels liés à la coexistence confessionnelle. Dans une certaine mesure, le problème de l'obédience – rattaché par les anti-unionistes au débat déjà ancien sur la primauté pontificale – joua dans le conflit ruthène un rôle de catalyseur, proche de celui de la grâce ou de l'eucharistie dans les disputes entre catholiques et protestants de l'Europe occidentale. À la veille de la promulgation de l'Union ce point s'érigea en donnée presque inamovible du débat. Si cette évolution ne remit pas en cause la faculté de basculer d'une attitude exclusive à l'autre, elle rendit de moins en moins plausible l'existence même d'une position intermédiaire, capable de préserver l'unité des fidèles.

II) Les loyautés cléricales en négociation

1) Les préparatifs de l'Union locale

Le terreau préparé par les conflits survenus à Vilnius offrit une assise particulièrement féconde pour l'éclosion d'un schisme, confirmé par les synodes de Brest d'octobre 1596⁹⁵. Le premier rejet officiel de la juridiction métropolitaine par les meneurs

⁹⁴ Voir le chapitre n° 1 et l'ouvrage déjà cité : L. Ćwikła, *Polityka władz państwowych...* Malgré une abolition progressive des contraintes imposées aux non-catholiques, ces divisions restaient encore importantes dans certaines cités et notamment à L'viv (voir М. Капраль, *Національні громади...*). L'exemple de sa structure socio-politique put donc être transposé à Vilnius par les clercs issus de la confrérie méridionale et arrivés en Lituanie au début des années 1590.

⁹⁵ Dès le 12 mai 1595, Sigismond III écrivit à Rahoza pour l'inviter à réunir un synode général des Ruthènes et, un mois plus tard, le 14 juin 1596, fit rédiger la lettre officielle pour sa autoriser sa convocation (*DUB*, n° 215, p. 312-314). Cependant, le métropolite attendit le 31 août pour lancer sa convocation (*DUB*, n° 218, p. 317-318), prévue pour le 16 (6) octobre. Ce texte était accompagné d'une lettre pastorale, qui pour la première fois évoquait explicitement et publiquement l'intention du métropolite de promulguer l'Union avec l'« Église occidentale » (voir Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори... », p. 143-144 ; *AJuZR*, P. 1, t. 8, p. 555-558).

religieux de la confrérie de Vilnius survint ainsi dès avant cet événement. Vers le début du mois de juin, le Grand Tribunal de Lituanie jugea en appel le cas de Stefan Zizania et annula le verdict ecclésiastique prononcé en janvier à Navahrudak. Même si le roi invalida ce dernier jugement et souligna que lui-même ne pouvait intervenir dans la juridiction spirituelle des hiérarques, l'affaire sonna comme un héritage direct de la concurrence déjà ancienne entre les tribunaux laïques et les cours ecclésiastiques ruthènes. Toutefois, les divisions internes du clergé renforcèrent encore davantage l'emprise de la justice séculière sur les affaires spirituelles de l'Église kiévienne.

Malgré ces interventions extérieures, la situation de la capitale de la grande-principauté resta très instable. Non seulement la confrérie orthodoxe continuait à exprimer clairement son opposition à l'Union mais encore elle chercha à renforcer son indépendance par la construction de sa propre église sur l'un des terrains acquis précédemment. Pour cela, elle disposait du consentement royal, reçu déjà en 1592, mais dans le nouveau contexte son action prenait aux yeux de la cour l'aspect d'un acte séditieux⁹⁶. Un premier rappel à l'ordre du 29 août 1596 resta sans résultats puisqu'il dût être réitéré le 12 septembre suivant⁹⁷.

Les décrets royaux mettent en évidence une autre évolution des tensions. Leur répétition – signe de leur inefficacité – indique que les magistrats de Vilnius tardaient à agir contre les personnes qui avaient été non seulement condamnées par la justice métropolitaine mais avaient été reconnues coupables par le pouvoir princier. En débordant le cadre local, l'affaire changea donc de nature et le contrôle des biens ecclésiastiques ne devint plus que l'un des nombreux enjeux du conflit. En effet, jusque-là la présence de plusieurs de ses membres sur les registres de la confrérie de la Sainte-Trinité, n'empêchait pas la municipalité de lutter contre les élans d'autonomie de l'association et de s'allier avec Michał Rahoza pour l'occasion. Les élites ruthènes de la ville pouvaient donc parfaitement approuver les élans spirituels, portés par la confrérie religieuse, sans renoncer pour autant à l'exercice exclusif de leur pouvoir temporel sur le patrimoine ecclésiastique placé sous leur patronage⁹⁸. À partir de l'été 1596, elles se montrèrent pourtant bien plus circonspectes dans l'action, malgré des ordres explicites du pouvoir princier. La fragilité de ces

⁹⁶ La lettre de Sigismond III, adressée à la municipalité de Vilnius, précisait que le nouveau lieu de culte était destiné « non pas tant à célébrer la louange divine, mais à [répandre] une grande hérésie et étendre les révoltes dans la République » (*DUB*, n° 221, p. 320-321)

⁹⁷ *AZR*, t. 4, n° 102, p. 138-139.

⁹⁸ Par exemple, le greffier municipal Jan Andrzejewicz (Kurgan) ainsi que le consul Heliasz Isakowicz, qui intervinrent contre le prêtre de Saint-Georges de Rasų, Damian Dobryński, figuraient parmi les membres de la confrérie (Annexe 7, n° 152 et 172).

engagements dans le conflit religieux devait d'ailleurs être renforcée par les divergences de points de vue entre les magistrats, passés généralement sous silence dans la documentation produite par l'institution⁹⁹.

Avec le retour de Rome de l'ambassade ruthène, les débats menés à la Diète et les déclarations successives du souverain, les aspects religieux des litiges lituaniens devinrent largement prépondérants et acquirent un caractère public à l'échelle du pays¹⁰⁰. Un tel basculement s'observe notamment dans le trouble exprimé, à la veille du synode, par les fidèles de certaines localités qui, dans une forme d'« attentisme » ou d'inquiétude suspicieuse envers leurs hiérarques, préférèrent ne plus se rendre dans les églises pour accomplir leurs obligations cultuelles¹⁰¹. Le même embarras affecta dès lors l'attitude des magistrats de Vilnius et entraîna des réactions plus nuancées à l'égard de la confrérie.

2) Les litiges confessionnels en représentation

Ces divergences furent à la fois clarifiées et consolidées aux synodes de Brest d'octobre 1596. La cité accueillit alors deux assemblées parallèles, avec les partisans et les opposants à l'Union¹⁰². Cette séparation intervint dès le début de la rencontre et les représentants des deux partis opposés ne parvinrent jamais siéger en commun, malgré l'envoi de délégations réciproques. Leonid Tymošenko souligne avec justesse que les deux groupes avaient des visions très éloignées du rôle attribué au synode¹⁰³. Cependant, leurs représentations respectives provenaient moins d'une quelconque divergence ecclésiologique que du contexte même de l'événement, qui fut plus ou moins compris et interprété par les différents participants. En effet, malgré la fermeté du pouvoir royal et des hiérarques ruthènes unionistes, les orthodoxes voyaient dans l'assemblée une réponse

⁹⁹ Néanmoins, la lettre déjà citée, envoyée par plusieurs magistrats à Mikołaj Krzysztof Radziwiłł en juillet 1595 (*AS*, t. 7, n° 40, p. 65-66), indique qu'une grande partie du corps municipal ruthène était alors hostile à l'Union.

¹⁰⁰ Les préparatifs du synode de Brest furent ainsi accompagnés d'un échange prolifique de correspondance pour mesurer les intentions des acteurs respectifs. Par exemple, la confrérie religieuse de L'viv entretenait les confrères de Vilnius pour l'informer des agissements des magnats et des hiérarques de sa région : *MCSL*, t. 1, n° 426, p. 736-738.

¹⁰¹ Le 13 (3) octobre 1596, Hipacy Pociej sermonnait les habitants ruthènes de Brest qui refusaient d'aller à la cathédrale ou dans les églises voisines et tentaient d'organiser des offices dans leurs propres maisons (*DUB*, n° 225, p. 334-335). La confrérie orthodoxe de la ville manifesta son opposition à l'évêque dès le mois de juin de la même année (*DUB*, n° 216, p. 315).

¹⁰² Les préparatifs et le déroulement de ces rencontres donnèrent lieu à une importante historiographie. Les principales synthèses se trouvent dans : K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 322-346 ; O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 366-392 ; Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори... », p. 141-166. Voir également l'article de ce dernier auteur, consacré à l'historiographie de la question : Л. Тимошенко, « Берестейські собори у жовтні 1596 р. : історіографічний досвід », *DKZ*, 8 (2004), p. 77-93.

¹⁰³ Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори... », p. 145.

tardive à leurs demandes de convoquer un synode général. Même si tout paraissait déjà décidé d'avance, ils pouvaient légitimement espérer que la taille de l'assemblée – bien plus importante que toutes les rencontres précédentes des années 1590 – et le statut prestigieux de certains de ses membres, avec plusieurs magnats et même le protosyncelle du patriarche constantinopolitain, Nikêphoros, invité par le prince Ostrogski – pourraient suffire à freiner l'élan unioniste ou du moins reporter la proclamation du changement d'obédience dans la République.

Pour le clergé partisan de l'Union, l'importance de la rencontre de Brest était tout autre. Il s'agissait en effet d'annoncer solennellement devant le clergé et devant les fidèles un acte déjà acquis. Certains travaux y voient ainsi le reflet d'une pression exercée par le pouvoir royal et l'Église latine pour empêcher un retour en arrière, sur une affaire qui paraissait fragile. Ce regard est généralement justifié par la rencontre préalable des évêques unis avec le prélat latin de Luc'k Bernard Maciejowski, dans sa bourgade de Kamjanec (près de Brest), et surtout par la présence au synode unioniste de dignitaires catholiques latins, dépêchés par le roi et de plusieurs théologiens jésuites¹⁰⁴. À l'occasion de cette entrevue, qui rappelait celle de Torčyn de décembre 1594, les évêques ruthènes et le métropolite auraient fait leurs professions de foi catholique et auraient été absous par Pociej, comme le prévoyait la bulle *Magnus Dominus*. L'Union aurait alors été proclamée avant même le synode général, le réduisant ainsi à une simple étape formelle¹⁰⁵.

Cette conception s'inscrit indirectement dans la narration issue de la controverse même, qui parle d'une Union préparée et promulguée en secret. En réalité, il est inexact d'y voir une sorte de démarche opportuniste de l'Église latine pour qui le passage de la métropole kiévienne sous la juridiction pontificale était devenu effectif dès la cérémonie du 23 décembre 1595. Un document publié par Atanasij Velykyj, comme une pièce annexe à l'histoire complexe de ces négociations donne une preuve originale de cette conception. Il s'agit d'une lettre pontificale datée du 21 août 1596 et liée à l'un des nombreux dossiers de rachat des captifs¹⁰⁶. La curie répondait ici à la supplique d'un certain Piotr Fimaniolicz (?) qui avait été capturé par les Tatares avec toute sa famille, puis vendu aux « Turcs » et détenu comme captif à Belgrade. Après sa propre libération, ses deux fils restèrent en captivité et le père en appelait donc à la générosité des fidèles pour le rachat de ses deux

¹⁰⁴ O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 362 ; Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори... », p. 150-152. Le rencontre de Kamjanec avait eu lieu dans les premiers jours du mois d'octobre.

¹⁰⁵ Voir l'analyse de l'événement dans Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори... », p. 146.

¹⁰⁶ *DUB*, n° 219, p. 318-319.

enfants¹⁰⁷. Le pape consentit à lui accorder un mandat à présenter aux diverses institutions ecclésiastiques, avec le droit de s'adresser à la charité des fidèles pour récolter les fonds nécessaires. Le point remarquable est que Piotr était identifié comme « Ruthène » dans le texte, sans que fût évoquée une quelconque conversion. L'important ici n'est pas la véracité de l'information sur son origine mais la réaction de la papauté dans une procédure relativement stricte et particulièrement attentive aux appartenances confessionnelles. Même si l'identité du personnage paraît relativement douteuse et pouvait avoir été inventée par le personnage, Rome considérait désormais que l'Église ruthène dans son ensemble faisait pleinement partie de sa juridiction spirituelle.

La question relative aux perceptions respectives est bien entendu moins évidente pour les hiérarques de la métropole kiévienne. Les documents de juin 1595 témoignaient explicitement de leur consentement à l'Union mais l'affaire pouvait-elle être considérée comme achevée dès la cérémonie célébrée à Rome six mois plus tard ? Les sources évoquées plus haut témoignent que l'évêque de Chełm ainsi que les nouveaux hiérarques de Pinsk et de Polack n'hésitaient pas à déclarer publiquement leur position pro-unioniste dès l'été 1595, soit après avoir signé les documents essentiels, envoyés à la papauté. Le cas du métropolitain est plus difficile à saisir. Pour autant, en septembre 1596, il se montrait déjà convaincu des nouveaux redécoupages institutionnels et n'hésitait pas à faire appel au clergé latin de son diocèse. Avant de se rendre à Brest, il se serait ainsi arrêté dans le collège jésuite de Vilnius pour prendre conseil auprès des pères de la Compagnie sur le futur synode¹⁰⁸. De même, le témoignage laissé par l'un des clercs grecs, proches de l'entourage du protosyncelle Nikêphoros et présents au synode orthodoxe, laisse entendre que Rahoza joua un rôle prépondérant dans les pourparlers menés à Brest et témoigna d'une grande fermeté à l'égard de ses adversaires¹⁰⁹.

Les conceptions opposées de cette rencontre avortée ressortent également de la liste de ceux qui siégèrent à Brest entre le 16 et le 20 octobre 1596. Grâce à la compilation des documents produits à cette occasion et des récits des contemporains, Leonid Tymošenko put identifier près de 170 individus pour l'ensemble des deux synodes (tableaux n° 13-14). La lecture de ces chiffres exige cependant quelques remarques préalables. En effet, il ne s'agit que de personnes qui, à quelques rares exceptions près, apposèrent leur signature sur

¹⁰⁷ Il s'agissait d'un personnage de rang relativement élevé puisque le prix de son rachat avait été fixé à 500 florins.

¹⁰⁸ O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 365.

¹⁰⁹ Son texte était intitulé *Des Ruthènes* (DUB, n° 229, p.344-358). Le même tableau ressort du récit des sénateurs latins présents au synode uniaste : T. Kempa, « Nieznane listy dotyczące genezy unii... », p. 127-128.

l'un ou plusieurs décrets rédigés durant ces quatre jours. Par conséquent, ces recensements ne contiennent que les personnages qui eurent un rôle actif dans les débats et ne reflètent qu'imparfaitement la taille réelle de l'assistance (sans oublier que l'événement dut attirer une foule de curieux, de Brest et des ses environs)¹¹⁰.

En revanche, le corpus documentaire conservé traduit assez fidèlement l'image que chacun des partis voulut donner de son assemblée. Les différents statuts des participants dévoilent ainsi que le camp orthodoxe insista tout particulièrement sur le clergé paroissial (archiprêtres, vicaires diocésains et curés) et les laïcs issus de la petite et de la moyenne noblesse, accompagnés par les bourgeois ruthènes, dépêchés à Brest généralement comme délégués des confréries religieuses. Le synode uniate, au contraire, s'imposa comme une rencontre de l'élite ecclésiastique ruthène et latine – rassemblées presque à parts égales, puisque les neuf hiérarques ou archimandrites furent rejoints par sept clercs latins et les deux envoyés romains du Collège grec (Pietro Arcudio et Giorgio Moschetti)¹¹¹. La partie laïque était incarnée par l'un des plus hauts dignitaires lituaniens – le chancelier Lew Sapieha, assité du voïvode de Trakai Mikołaj Krzysztof Radziwiłł, du castellan de Kam'janec'-Podil's'kyj, du trésorier de Lituanie, Dymitr Chalecki, du procureur (*instygator*) de la grande-principauté de Lituanie, Malcher Kamiński, et du prince Szujski, représentants des diverses juridictions dont relevait la cité¹¹². L'implication des trois derniers personnages visait ainsi à limiter les éventuels débordements et à verrouiller toute action en justice, qui pourrait être tentée par les opposants à l'Union¹¹³. En somme, la promulgation locale de l'Union devait devenir un acte public solennel, conforme aux

¹¹⁰ Pour cette raison, le postulat de Leonid Tymošenko sur le nombre assez réduit de protestants venus avec les orthodoxes reste à démontrer (Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори... », p. 154-155). Il est tout aussi vraisemblable que les représentants des autres confessions ne furent pas invités à signer des documents dont une grande partie relevait des affaires particulières de l'Église orthodoxe. De la même façon, les catholiques latins, pourtant pourvus d'une délégation officielle, ne signèrent pas les décisions du synode uniate. Voir aussi T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 109-112.

¹¹¹ L'absence de l'évêque latin de Vilnius s'expliquait par la vacance du siège, qui dura entre 1591 et 1600. En outre la représentativité de l'assemblée ne se réduisait pas à l'élite ecclésiastique et politique de la grande-principauté. La relation grecque *Des Ruthènes* indiquait ainsi que la plupart des clercs avaient suivi leurs évêques apostats (*DUB*, n° 229, p. 345).

¹¹² Le procureur Malcher Kamiński, qui assumait sa fonction entre 1586 et 1604, correspond en réalité à la personne de « Kaliński », évoquée par Leonid Tymošenko (« Берестейські церковні собори... », p. 151). Il s'agit ici d'une erreur de lecture puisque les *Annales de Barkalabava*, citées par l'auteur, parlent bien d'un « procureur Kamiński [инстигаторъ каменский] » (*PSRL*, t. 32, p. 181). Il était originaire de la région de Brest et apparaît à plusieurs reprises dans la documentation locale (*AVAK*, t. 2, n° 67, p. 144). De même, le prince Jan Szujski et Dymitr Chalecki, qui entre autres fonctions étaient aussi staroste de la ville, avaient la charge de présider respectivement les tribunaux territorial et châtelain du district. Szujski était semble-t-il un fidèle de l'Église ruthène, qui continua par la suite à soutenir la hiérarchie uniate (*AVAK*, t. 2, n° 11, p. 21-24).

¹¹³ De fait, Chalecki refusa d'enregistrer la plainte des orthodoxes, déposée auprès du tribunal châtelain de Brest le 19 octobre (*DUB*, n° 239, p. 372-374).

normes de la République, où les dignitaires latins intervenaient à la fois comme prélats de l'Église romaine et comme représentants de l'État en leur qualité de sénateurs.

Tab. 13 : Participants (authentifiés) du synode orthodoxe de Brest¹¹⁴

Diocèse	Clercs							Laïcs			Total (clerics/laïcs)
	pro.	év.	ar./h.	a./v.	pr.	m.	cl.	s./p.	co.	au.	
Métropole	-	-	2	5	5	1	1	2	9	10	35 (14/21)
dont Lituanie	-	-	1	5	5	-	1	1	9	3	25 (12/13)
Couronne	-	-	1	-	-	1	-	1	-	7	10 (2/8)
Brest-Volodymyr	-	-	-	-	1	-	-	-	5	3	9 (1/8)
Chełm-Belz	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	2 (2/0)
Luc'k-Ostroh	-	-	6	7	7	2	-	3	-	26	51 (22/29)
L'viv-Halyč	-	1	-	5	4	-	-	-	4	4	18 (10/8)
Przemyśl-Sambir	-	1	1	4	1	-	-	-	-	4	11 (7/4)
Pinsk-Turaw	-	-	1	3	2	-	-	-	-	2	8 (6/2)
Autres*	2	2	2	-	2	-	1	-	-	4	13 (9/4)
Total	2	4	12	25	22	4	2	5	18	53	147 (71/76)

* : cette catégorie recense les clercs grecs et tous les individus dont l'appartenance géographique n'est pas établie.

a. : archiprêtres ; ar. : archimandrites ; au. : autres ; cl. : clercs ; co. : délégués des confréries ; év. : évêques ; h. : higoumènes ; m. : moines ; p. : princes ; pr. : prêtres ; pro. : protosyncelles ; s. : sénateurs ; v. : vicaires.

Tab. 14 : Participants (authentifiés) du synode uniате de Brest¹¹⁵

Diocèse	Clercs					Laïcs		Total (clerics/laïcs)
	arch./év.	ar./su.	pr.	r.	cl.	s./p.	au.	
Métropole	1	3	-	-	-	3	-	7 (4/3)
dont Lituanie	1	3	-	-	-	2	-	6 (4/2)
Couronne	-	-	-	-	-	1	-	1 (0/1)
Polack-Vicebsk	1	-	-	-	-	-	-	1 (1/0)
Brest-Volodymyr	1	-	-	-	-	1	2 ^a	3 (1/3)

¹¹⁴ Établi à partir des données rassemblées dans : Л. Тимошенко, *Берестейська унія 1596 р.*, Drohobyč, Коло, 2004, p.180-181, 182, 186-187 ; Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори... », p. 152-155. Quelques légères corrections concernent la partie lituanienne du diocèse métropolitain. Ainsi les moines Teofilakt Iwanowicz et Metrofan Dementianowicz furent supprimés de la liste du clergé et le nombre des laïcs fut réduit d'un individu car le greffier de Vilnius Jan Andrzejewicz (Kurgan) avait été compté à deux reprises. Enfin, l'archimandrite de Lawryšava, Michał correspondait en réalité à Gedeon (Michał) Brolnicki qui participait à l'assemblée uniате.

¹¹⁵ *Ibid.*

Chelm-Belz	2 ^a	-		-	-	-	-	2 (2/0)
Luc'k-Ostroh	2 ^a	-		-	-	-	-	2 (2/0)
L'viv-Halyč	1 ^a	1 ^a		-	-	-	-	2 (2/0)
Pinsk-Turaw	1	-		-	-	-	-	1 (1/0)
Autres	-	-	1 ^b	3 ^c	1 ^b	-	-	6(4/0)
Total	9	4	1	3	1	4	2	24 (18/6)

^a : comprend les envoyés latins, présents au synode.

^b : comprend les envoyés grecs unis, présents au synode.

^c : correspond aux jésuites, envoyés comme experts au synode (Piotr Skarga, Kaspar Nahaj et Jakub Rab).

ar. : archimandrites ; arch. : métropolitains et archevêques ; au. : autres ; cl. : clercs ; év. : évêques ; h. : higoumènes ;

r. : religieux ; p. : princes ; pr. : prêtres ; s. : sénateurs ; su. : supérieurs de couvent.

Les événements de Brest prirent donc la forme d'une pièce de théâtre polémique, où la rhétorique du nombre s'opposa à celle de la *dignitas*. Il n'y a alors rien d'étonnant à voir cette représentation largement reprise par les ouvrages uniates et orthodoxes, qui firent de ce moment fondateur un passage majeur de la controverse. L'auteur de la relation grecque sur le synode prête ainsi ces paroles au métropolitain Rahoza, devant les délégués de l'assemblée orthodoxe :

De fait, votre synode – qui vous envoya – est un attroupement, et non un synode, puisque vous faites tout sans tête, ce qui n'est pas légitime devant Dieu, et c'est une chose parfaitement proscrite et illicite. Vous devez plutôt venir à moi. À l'inverse, je n'ai pas à vous suivre. En effet, vous savez bien que c'est la tête qui commande à tout le corps et non les membres à la tête¹¹⁶.

Le métropolitain adopta la même posture dans sa lettre de justification, envoyée à Teodor Skumin-Tyszkiewicz le 20 octobre, qui indiquait notamment que l'épiscopat ruthène venait d'être déposé et excommunié par les anti-unionistes et remplacés par de « simples serfs [простые холопы]¹¹⁷ ».

En effet, la proclamation de l'Union s'accompagna d'excommunications réciproques lancées par chacun des synodes à l'égard de ses adversaires. Cette action est généralement considérée du point de vue canonique comme le début du schisme de la métropole ruthène.

¹¹⁶ Л. Тимошенко, « Берестейські церковні собори... », p. 157. Voir également la traduction polonaise du texte grec : *DUB*, n° 229, p.

¹¹⁷ *DUB*, n° 236, p. 368. Cet argument venait s'ajouter aux autres reproches faits au parti orthodoxe, dénoncé pour sa connivence avec des hérétiques mais également avec des dignitaires grecs, venus des régions ottomanes et accusés d'être des espions du Sultan.

En effet, les tensions et les divisions des années précédentes se trouvèrent sanctionnées par une sentence spirituelle, qui forma une barrière aux futures tentatives de rapprochement. Pour autant, il faut remarquer que cette décision fut hésitante et se réduisit exclusivement aux membres du clergé. Le métropolite Rahoza se limita au départ à excommunier individuellement l'évêque de L'viv Gedeon Bałaban et son ancien opposant pour l'archimandritat de Kiev, Nicefor Tur¹¹⁸. Ce n'est que le lendemain, le 20 octobre 1596, que l'assemblée uniate prononça une excommunication plus étendue contre treize clercs, parmi lesquels figuraient également les deux hiérarques déposés la veille¹¹⁹. Le choix de ces individus peut se prêter à diverses interprétations. Toutefois, tout laisse penser que l'un des facteurs principaux fut moins leur action à Brest que leurs frictions précédentes avec leurs diocésains. Ainsi, parmi eux se trouvèrent quatre représentants du diocèse de Pinsk et quatre autres ecclésiastiques, venus de l'évêché de Luc'k. La charte métropolitaine fut donc rédigée vraisemblablement sous une forte inspiration de Cyryl Terlecki et de Jonasz Hohol, qui devaient faire face à des tensions croissantes avec leurs subordonnés. La partie lituanienne de la métropole n'était représentée que par un seul personnage : l'archiprêtre de Zabłudów Nestor Kuźminicz.

Les anti-unionistes lancèrent à leur tour une excommunication contre le métropolite et les cinq évêques, passés sous l'autorité romaine, qui fut validée par 41 signatures¹²⁰. Ils allèrent même plus loin dans la contestation de la juridiction métropolitaine puisqu'ils invalidèrent le verdict du tribunal métropolitain, prononcé en janvier 1596 contre Stefan Zizania et les prêtres de la confrérie de Vilnius¹²¹. Là encore, les circonstances de la révision peuvent surprendre. À croire le texte, elle avait été prononcée après un nouvel examen de l'ouvrage publié « contre l'Église romaine », dénoncé comme hérétique par la curie métropolitaine mais reconnu conforme en tout point avec « l'Église orientale, orthodoxe, grecque » par l'assemblée réunie à Brest (вѣрꙋ свою и науку свою съ церковью восточною православія греческого згодливꙋю мають). Les signes de validation indiquent en outre que l'annulation de l'excommunication fut prononcée par Gedeon Bałaban – pourtant présent à Navahrudak en janvier – sans aucune référence au protosyncelle Nikêphoros, alors

¹¹⁸ DUB, n° 232-233, p. 362-365.

¹¹⁹ DUB, n° 235, p. 366-367.

¹²⁰ DUB, n° 230, p. 358-359. L'original du document, rédigé en grec, ne fut pas conservé mais la traduction polonaise du texte fut recopié dans l'ouvrage de controverse anonyme (peut-être composé par Marcin Broniewski), intitulé *Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiasnym Synodzie w Brześciu Litewskim* [Ekthesis ou bref recueil des faits, qui se déroulaient au synode particulier, c'est-à-dire local, à Brest]. Voir RIB, t. 19, p. 371-375. Une version ruthène mais incomplète se trouve dans DUB, n° 230, p. 358-359.

¹²¹ MCSL, t. 1, n° 435, p. 751-753.

même qu'elle fut signée par d'autres Grecs. Cela semble indiquer que le document fut rédigé en marge de l'assemblée officielle et peut-être sans que la question fût débattue publiquement. La confrérie orthodoxe de Vilnius aurait donc profité de ce rassemblement pour renforcer sa position locale et, dès ce moment, aurait tenté de tisser des liens privilégiés avec l'évêque de L'viv.

Il ne reste pas moins que, pour chacun des deux groupes qui se firent face à Brest, l'excommunication fut employée moins comme une censure généralisée que comme une sanction exemplaire, destinée à circonscrire l'influence de l'adversaire. Le caractère pratique de cette démarche se lit dans l'absence des dignitaires grecs parmi les individus visés par le synode uniате. Le principal objectif était donc non pas tant de condamner des attitudes que de désarmer les meneurs locaux, opposants ou défenseurs de l'Union, en fonction de la position adoptée. Réduire ces exclusions réciproques à un acte à la fois global et univoque conduit en réalité à une confusion qui déforme la lecture des évolutions postérieures. Certes, il était précisé que tout partisan des clercs déposés serait frappé de la même peine ecclésiastique mais le caractère vague de cette formule réduisait d'autant plus son efficacité. Une analyse plus fine de ces textes révèle que, malgré un semblant de cloisonnement, ils laissaient en réalité la porte grande ouverte aux changements de juridiction et, indirectement, instaurent un flou dans les partages institutionnels. La grande majorité du clergé paroissial ou des moines, ainsi que tous les fidèles laïcs de la métropole kiévienne se trouvèrent alors dans une position d'exception, où l'appartenance juridictionnelle releva du choix de chaque communauté locale.

Malgré l'enthousiasme exprimé par Oscar Halecki qui s'exclamait que les événements de Brest, en octobre 1596, furent relatés presque d'heure en heure par les contemporains, rien ne révèle en réalité avec précision ce qui s'y passa véritablement¹²². Les seules impressions partagées par les adversaires n'évoquent que l'importance numérique de l'assistance et un sentiment de déception réciproque, après plusieurs tentatives de négociation avortées. Ces perceptions traduisent d'ailleurs le décalage entre les observateurs extérieurs et les acteurs directement impliqués dans les débats. Alors que les sénateurs catholiques latins et les représentants de la Curie se montrèrent satisfaits du résultat, le clergé kiévien exprima ses inquiétudes sur les évolutions futures de sa situation¹²³. En effet, il semblerait que ni les défenseurs ni les détracteurs de l'Union ne prévoyaient au départ de recourir massivement à l'arme de l'excommunication, établissant de fait une scission de la métropole kiévienne. C'est pourquoi, ils l'employèrent avec parcimonie et sans en maîtriser véritablement les

¹²² O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 366.

¹²³ Voir les relations publiées dans : *DUB*, n° 237, 246, p. 370-371, 383-387.

conséquences ultérieures. La fermeté réciproque, qui ressort des ouvrages polémiques, contraste donc avec l'évocation des délégations successives, tentées par les deux assemblées auprès du parti adverse. Bien entendu, personne ne pensait reculer sur sa position mais, presque paradoxalement, tous étaient hésitants sur la détermination réelle de leurs opposants. Le face-à-face qui se déroula à Brest aboutit ainsi à des résultats par défaut, mal adaptés à la situation en place.

Pour rendre compte de la promulgation de l'Union au souverain et aux représentants pontificaux, le métropolite et les évêques de Pinsk, de Polack et de Luc'k se rendirent à Varsovie dès la fin du synode. Dans la capitale, ils purent s'entretenir avec le légat Enrico Caetani, envoyé en Pologne en 1596 pour traiter des questions de la ligue anti-ottomane¹²⁴. Les hiérarques se saisirent de cette occasion pour insister de manière récurrente sur leurs craintes devant les menaces lancées par Konstanty Ostrogski mais également sur les tensions avec une partie de leurs ouailles¹²⁵. Ces litiges apparaissent également en filigrane dans la relation de Pietro Arcudio à travers l'information sur le nouveau calendrier qui, selon lui, avait été accepté par les évêques ruthènes mais dont l'adoption était retardée pour ne pas susciter des conflits avec la « populace [*plebe*]¹²⁶. »

Pour autant, ce contexte inhabituel ne laissait pas nécessairement la place à l'incertitude. Dès le 21 octobre 1596, Nikêphoros rédigea une lettre pastorale aux desservants des paroisses ruthènes, demeurés fidèles à Constantinople, avec la consigne de s'en remettre à l'archiprêtre de Minsk, Rodion, pour toutes les questions disciplinaires ou matérielles et jusqu'à la consécration des nouveaux hiérarques « orthodoxes »¹²⁷. Surtout, le protosyncelle indiquait que les curés devraient prier pour le salut du nouveau patriarche de Constantinople, Gabriel I^{er}, au cours de la messe. Encore une fois, la liturgie servait donc de marqueur principal pour l'expression des appartenances religieuses et des frontières entre les croyants. Bien que cette pratique quotidienne ne laissât que peu de traces dans les archives, il faut estimer que l'onomastique rituelle offrait aux contemporains un critère à la fois net et fiable pour rendre

¹²⁴ Ses instructions sont publiées dans : *HCNL*, vol. 2, n° 52, p.434-450. Il est important d'y remarquer que ses attributions portaient essentiellement sur des questions diplomatiques de la ligue, sans aucune référence à l'Union ruthène.

¹²⁵ *DUB*, N°244, p. 382.

¹²⁶ *DUB*, n° 246, p. 386. Arcudio indiquait qu'après des discussions, tous les évêques avaient accepté cette évolution mais attendaient le roi pour fixer une date précise à laquelle le changement devrait être rendu public dans chacun des diocèses.

¹²⁷ *DUB*, n° 238, p. 371-372. Là encore, il faut remarquer que Rodion figuraient parmi les ecclésiastiques qui avaient signé en janvier la sentence prononcée contre Stefan Zizania, Bazyli et Gerazym. La mauvaise conservation du document rend une partie du texte illisible. Par déduction, il semblerait cependant que Nikêphoros s'adressait ici aux clercs de la partie lituanienne du diocèse métropolitain car au-delà de ces limites les liens avec l'archiprêtre de Minsk devenaient trop distendus.

manifestes les obédiences. Un témoignage éloquent, mais malheureusement isolé, provient du monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius. En janvier 1597, son archimandrite Sofroniusz affirma devant les magistrats de la ville vouloir renoncer à sa charge¹²⁸. La raison de cette décision aurait été la « haine » des fidèles qui lui reprochaient de mentionner le nom du métropolite Rahoza dans ses litanies et sa propre « conscience [сѹмнѣньє] » contraire à cette pratique.

Il est toutefois moins évident de savoir si ces normes étaient appliquées de manière cohérente dans la majorité des paroisses. Cette interrogation paraît d'autant plus légitime qu'il s'agissait d'une pratique inhabituelle, puisque les prêtres ne devaient mentionner en principe que leur supérieur direct – le diocésain¹²⁹. L'évocation du patriarche devint donc une sorte de subterfuge pour pallier provisoirement l'« apostasie » de l'épiscopat. Combien de prêtres continuaient à citer le nom du patriarche constantinopolitain sans rejeter explicitement l'autorité métropolitaine ? Combien encore continuèrent à mentionner Michał Rahoza sans adhérer, pour diverses raisons, au projet unioniste, promulgué à Brest en octobre 1596 ?

À défaut de disposer de davantage de données sur la pratique liturgique, l'un des indices – bien moins fiables cependant – sur les premières réactions locales à l'Union reste la répartition géographique des participants supposés de chacun des synodes de Brest. D'après les statistiques dressées dans les tableaux n° 13-14, les individus originaires de la partie lituanienne du diocèse métropolitain atteignaient ainsi plus du sixième des effectifs recensés pour les deux assemblées. D'autre part, une sorte de partage des pôles religieux et des capitales diocésaines se distingue déjà dans les rangs du clergé. Harodnja et Navahrudak (avec le monastère voisin de Lawryšava) se retrouvèrent du côté uniaste, avec le métropolite ainsi que les archimandrites Klemens (Bohdan) Godkiński et Gedeon Brolnicki, alors que les émissaires de Vilnius, Minsk, des territoires méridionaux de la voïvodie de Trakai (avec Supraśl et Zabłudów) et, au-delà, du district de Vawkavysk siégèrent à l'assemblée orthodoxe. Toutefois, cette répartition fut loin d'être équilibrée puisque les deux tiers des orthodoxes

¹²⁸ AZR, t. 4, n° 116, p. 158-159. Cette démarche de Sofroniusz, relatée dans les registres ecclésiastiques du vicaire de Vilnius, ne semblait pas si catégorique. Après avoir été convoqué par l'archiprêtre Jan Parfenowicz, l'ancien archimandrite avoua avoir agi sans contrainte mais sur l'« instigation de quelques prêtres de la cathédrale [за намовою нѣкоторыхъ священниковъ соборныхъ] ». Il demanda donc au représentant du métropolite de pardonner son action inconsidérée et le pria d'intercéder auprès de la municipalité pour qu'elle lui rende les clefs du monastère. Il n'est donc pas clair s'il quitta la Sainte-Trinité ou retrouva son ancienne charge. Il est également probable qu'il fut transféré au monastère de l'Annonciation à Minsk, où en 1603 apparaît un Sofroniusz Wielkowicz dont le nom rappelait celui des archimandrites commendataires de la Sainte-Trinité de Vilnius, dans les années 1550-1570 (*Akty JuZR*, t. 2, n° 14, p. 29 ; *AS*, t. 6, n° 74, p. 156).

¹²⁹ Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після Унії з Римом (період 1596-1839 рр.)*, L'viv, « Свічадо », 2004, p. 189.

métropolitains provenaient directement de Vilnius (parmi lesquels les trois quarts étaient des délégués de la confrérie orthodoxe de la ville)¹³⁰.

3) L'enlèvement des procédures judiciaires : le cas de Vilnius

Contrairement aux autres régions placées sous l'autorité directe du métropolite, la capitale de la grande-principauté apparut dès le début comme un centre majeur de l'opposition anti-unioniste. Le pouvoir du hiérarque y apparaissait d'autant plus fragile que le synode orthodoxe accueillit également deux prêtres envoyés par le clergé cathédral de la cité¹³¹. En l'absence de pièces originales, la véracité de ces informations, mentionnées dans le traité orthodoxe *Ekthesis*, demeure fragile. Cependant, le contexte religieux de Vilnius rend parfaitement plausible l'existence d'un nouveau vacillement du clergé urbain.

À nouveau, c'est le roi qui rendit obsolètes les nouvelles incertitudes nées en octobre et clarifia, du moins en théorie, certaines ambiguïtés relatives au statut du clergé kiévien, passé sous l'obédience romaine. Le 15 décembre 1596, dans un édit adressé à toutes les autorités locales de la Pologne-Lituanie, depuis les voïvodes jusqu'aux magistrats des municipalités, Sigismond III confirma la déposition des évêques de L'viv et de Przemyśl, hostiles à l'Union, et ordonna au bras séculier de punir toutes les personnes qui exprimeraient leur opposition aux décrets du synode unioniste de Brest¹³². Une telle mesure revenait à désavouer tous les clercs qui se réclameraient de l'obédience constantinopolitaine et à ne reconnaître dans la métropole kiévienne qu'une seule Église ruthène, unie à Rome¹³³. Le texte royal devait parvenir rapidement à l'ensemble des sujets de la République et il était prévu d'en afficher des copies dans des églises, de rite grec ou latin, et sur les grands marchés.

Il faut remarquer que l'édit royal allait au-delà des questions juridiques ou de la condamnation récurrente des « hérésies ». Il développait en réalité une véritable lecture historique du projet unioniste et précisait qu'il n'était pas un simple retour des « schismatiques » mais une restauration de l'ancienne Union conclue à Florence en 1439. La fin de ce premier rapprochement était imputée aux patriarches grecs, qui par leur action

¹³⁰ La confrérie avaient en effet dépêché à Brest les trois clercs déposés à Navahrudak (Stefan Zizania, Bazyli et Gerazym) ainsi que neuf membres laïcs de l'association : Grzegorz Żdanowicz, Jan Karpowicz, Jan Andrzejewicz, Eustachy Borowyk, Gabriel (Gawriło) Daszkowicz, Lew (Lewon) Iwanowicz, Izaak Kononowicz, Jan Monej et Jan Porosko.

¹³¹ *RIB*, t. 19, p. 374.

¹³² *DUB*, n° 250, p. 392-396.

¹³³ Dès le mois d'octobre le pouvoir royal commença à vouloir placer les bénéfices des clercs déposés sous le contrôle du clergé uniote. Ainsi le bénéfice du monastère de Leśča fut accordé à l'évêque uniote de Chełm, Dionizy Zbirujski (*AZR*, t. 4, n° 112, p. 152-153).

condamnèrent l'empire byzantin à l'invasion ottomane et entraînaient avec eux les Ruthènes, punis à leur tour par la diffusion de nombreux courants hérétiques parmi les fidèles. L'insertion de ce récit dans le document royal témoignait d'une évolution importante dans les rapports entre l'Église kiévienne et le pouvoir. Désormais, le souverain s'arrogeait donc le droit de définir ce qu'était la « religion grecque » dans la République et, de manière indirecte, de tracer ses démarcations confessionnelles face aux autres Église chrétiennes.

Pour autant, le prince ne pouvait imposer, sans l'accord de la Diète, une décision qui se confrontait aux privilèges reconnus précédemment et concernait autant d'individus. La thématique de l'Union anima donc les nombreux débats préparatifs, menés dans les diétines dès la fin de l'année 1596, y compris dans les régions où les chrétiens de rite oriental ne formaient qu'une très faible minorité¹³⁴. Cependant, malgré l'agitation créée par les orthodoxes, aidés partiellement par la noblesse protestante, les questions religieuses demeurèrent en suspens et furent reportées à l'année suivante¹³⁵. En pratique, les proclamations royales continuaient donc de garder leur validité.

Plus encore, la Diète servit à montrer les divergences à la fois entre les nombreux intérêts particuliers et les différents territoires. Notamment, alors que les représentants des régions orientales de la Couronne se firent remarquer comme les défenseurs les plus acharnés de la communauté orthodoxe, les Ruthènes lituaniens affirmèrent déjà des positions plus partagées. Tomasz Kempa rappelle néanmoins que la plupart des districts soulignèrent la nécessité de confirmer les privilèges inscrits dans la *Confédération de Varsovie* et certains, comme celui de Lida, évoquèrent même explicitement le cas des orthodoxes¹³⁶. Parmi les instructions des diétines, conservées pour les voïvodies de Vilnius et de Trakai, seule celle de Harodnja accordait – assez étrangement – une attention moindre aux privilèges des minorités religieuses¹³⁷. Il est vrai que l'attention de la noblesse lituanienne allait également à la question de l'élection d'un nouvel évêque sur le siège épiscopal de Vilnius. De plus, certains députés se prononcèrent ouvertement en faveur de l'Union ou du moins pour la reconnaissance de l'autorité métropolitaine. Le meilleur exemple provient du district de Vicebsk, pourtant dominé démographiquement par la population ruthène et relativement excentré. Son délégué, Jerzy Sokoliński, lança ainsi à l'assemblée générale de Slonim : « Au sujet du métropolite : s'il se trompe, il est permis de se tromper, s'il ne se trompe pas, je lui souhaite [cette constance] (*o Mitropolita, jeśli błądzi, wolno błądzić, jeśli nie błądzi, ja mu*

¹³⁴ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 113-128.

¹³⁵ Plusieurs journaux de la Diète sont publiés dans le tome 20 des *SRP*.

¹³⁶ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 115-116 ; П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, p. 239-245.

¹³⁷ П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, p. 241.

tego życze)¹³⁸ ». Les diétines de Vawkavysk et de Navahrudak rappelèrent à leur tour que la déposition des hiérarques déjà en charge serait contraire au droit. Ces exemples épars sont autant de preuves de l'extrême diversité des attitudes et des rapports de force locaux, qui rendent peu pertinente toute tentative de déduire les premières réactions face à l'Union des suppositions *a priori* ou des événements postérieurs. Aucun raisonnement logique, si ce n'est les tergiversations des uns ou l'autorité des autres, ne permettent d'expliquer – en absence de sources complémentaires – les positions des diétines de Harodnja ou de Vicebsk, attendues pourtant comme des zones largement favorables au parti orthodoxe.

Il reste néanmoins incontestable que la scission du clergé kiévien affaiblit les opposants lituaniens à l'Union, y compris dans la capitale même de la grande-principauté. L'image laissée par les nombreux litiges entre le métropolite et la confrérie orthodoxe de Vilnius, comme le reflet d'une lutte constante entre les deux institutions, cache en réalité les nombreuses difficultés internes de l'association. Celles-ci concernèrent notamment l'indépendance cultuelle de la confrérie. Dès 1596, la confrérie perdit son autel et, en novembre 1597, le chancelier Lew Sapieha intervint directement dans le monastère de la Sainte-Trinité pour placer sous le contrôle métropolitain le réfectoire monastique, occupé par la confrérie¹³⁹. Cette dernière dut donc transférer ses activités religieuses vers sa nouvelle église Saint-Esprit, située de l'autre côté de la rue et dont la construction venait d'être achevée¹⁴⁰. Ce sanctuaire devint ainsi le seul lieu de culte orthodoxe de la ville, qui échappait à l'autorité du métropolite uniaste. Si le clergé local essaya de préserver encore pendant quelques années un *statu quo* pour maintenir une forme de coexistence par delà les divisions, l'arrivée de l'évêque de Volodymyr, Hipacy Pocij, sur le siège métropolitain donna une nouvelle impulsion aux tensions¹⁴¹.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 240.

¹³⁹ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 134-136 ; П. Н. Жукович, « К истории Виленского Свято-Духовского монастырского храма » dans *300-летний юбилей Виленского Св.-Духов. Братства и построенного им во имя Св. Духа храма*, Vilnius, тип. Св. дух. Братства, 1897, p. 131-134.

¹⁴⁰ Le choix du nom pour la consécration du sanctuaire orthodoxe exprimait à son tour le combat de la confrérie pour sa légitimation. Dans les Églises chrétiennes orientales, la fête de la Pentecôte, qui célèbre la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, est confondue avec la fête de la Sainte-Trinité et porte ainsi une double appellation. De cette manière, les fidèles qui quittèrent monastère gardèrent le même patronage pour leur nouveau lieu cultuel, sans reprendre la titulature exacte de l'église voisine.

¹⁴¹ En effet, jusqu'à l'automne 1599, malgré l'excommunication et le bannissement dont il faisait l'objet, Stefan Zizania put demeurer à Vilnius, trouvant probablement refuge auprès de l'église Saint-Esprit de la confrérie. L'archiprêtre ne prit pas le soin d'en informer le pouvoir métropolitain dans le souci de ne pas raviver de nouvelles tensions (*AZR*, t. 4, n° 142, p. 197). La mort de Michał Rahoza, en août 1599, conduisit toutefois Zizania à réapparaître sur le devant de la scène. Après avoir pris l'habit monastique dans le couvent de la Sainte-Trinité, avec l'autorisation de l'archimandrite Joazaf, il revint vers son activité de prédicateur contre la hiérarchie uniaste (*RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 67, f. 1r-2v). Avertis par l'un de ses représentants locaux, le roi en informa le nouveau métropolite et les deux pouvoirs agirent de concert pour amener la municipalité à chasser le prédicateur

L'un des problèmes majeurs renvoie au recrutement du clergé. Cette question essentielle est généralement délaissée par les travaux consacrés aux débuts de l'Union. Pourtant, il s'agissait alors d'une situation inouïe. Après 1596, tout l'espace lituanien et une grande partie des territoires orientaux de la Couronne ne possédaient plus aucun hiérarque orthodoxe puisque seuls ceux de L'viv et de Przemyśl continuaient à relever de l'obédience constantinopolitaine. De plus, l'interdiction pour tout évêque d'intervenir à l'extérieur de son diocèse, en particulier pour les sacrements – rappelée à plusieurs reprises dans les synodes ruthènes des années 1590 – vint compléter une situation déjà délicate. Dans les faits, au lendemain des synodes de Brest, les orthodoxes lituaniens se retrouvèrent donc dans un vide institutionnel puisque le rejet du diocésain local revenait à s'extraire des frontières ecclésiastiques en place et à se rattacher à la seule autorité du patriarche, sans autres intermédiaires locaux. Plus prosaïquement, cela posait le problème des ordinations pour les vastes diocèses dont les hiérarques avaient accepté l'obédience romaine. Si l'exarque Nikêphoros avait bien évoqué les points liés à la discipline ou au temporel ecclésiastique et désigné l'archiprêtre de Minsk comme référent provisoire, il ne dit rien sur le sacrement de l'ordre, estimant peut-être que les hiérarques unis seraient rapidement remplacés. Quand cette supposition se révéla trompeuse, la consécration de nouveaux desservants dut devenir une préoccupation à la fois urgente et omniprésente pour l'ensemble des communautés orthodoxes de la grande-principauté. En réponse à cet imbroglio, les patriarches s'efforcèrent de nommer des exarques pour la métropole kiévienne mais leur action s'avéra limitée à la fois par l'absence de reconnaissance du pouvoir princier et surtout par l'immensité de l'espace à administrer¹⁴². Les opposants à l'Union lituaniens n'eurent donc d'autre choix que d'envoyer des candidats auprès des évêques méridionaux qui continuaient à reconnaître l'autorité constantinopolitaine ou faire appel à des clercs extérieurs, déjà consacrés.

La confrérie orthodoxe de Vilnius eut recours à la première solution, avec la conséquence prévisible de provoquer un conflit avec le métropolite. En 1600, deux bourgeois de la capitale lituanienne – Karp Łazarowicz et Grzegorz Źdanowicz – qui figuraient déjà sur le premier registre des confrères, se déplacèrent jusqu'à L'viv pour y recevoir l'ordination des

orthodoxe (*AZR*, t. 4, n° 144-145, p. 199-201). Celui-ci dut quitter le monastère avant la fin du mois d'octobre, pour chercher refuge en Moldavie (Э. П. Р., И. В. Будько, « Зизании... », p. 118).

¹⁴² Selon les affirmations des confréries, inscrites au cours des différentes actions en justice au début du XVII^e siècle, le rôle d'exarque patriarcal revint tout d'abord (vers 1598) au métropolite de Berat (Beligrad) Luka, présent au synode de Brest et installé par la suite en Volhynie, puis à l'évêque de L'viv Gedeon Bałaban : [Я. Ф. Головацкий], « Справа Братства церковного... », p. 5-7.

maines de l'évêque Gedeon Bałaban¹⁴³. À leur retour, ils servirent comme prêtres ordinaires auprès de la nouvelle église Saint-Esprit¹⁴⁴. Dans le même temps, aux yeux du métropolite, leur initiative prit la forme d'une véritable provocation d'autant plus que, le 22 mars 1599, Sigismond III avait rappelé qu'il était interdit aux évêques orthodoxes, restés en place, de mener de quelconques actions à l'extérieur de leurs diocèses et, le 16 mars de l'année suivante, il avait confirmé que l'autorité et les prérogatives des évêques uniates s'étendaient sur l'ensemble de l'Église ruthène, sans aucun changement par rapport à la situation d'avant 1596¹⁴⁵. Même si elle fut réduite à recruter ses desservants à partir du vivier restreint de ses propres membres, la communauté orthodoxe de Vilnius se plaça donc directement en contradiction avec la législation princière.

À partir de juillet 1601, l'affaire se transforma ainsi en un véritable conflit judiciaire. Le métropolite Hipacy Pociej convoqua à plusieurs reprises les deux ecclésiastiques devant son tribunal mais ils refusèrent de comparaître, prétextant ne pas relever des instances de l'Église uniate. Ils se déplacèrent néanmoins jusqu'à la résidence métropolitaine, en compagnie de deux membres éminents de la confrérie du Saint-Esprit, des huissiers du tribunal châtelain de Vilnius et d'autres témoins, pour annoncer leur refus de reconnaître l'autorité du métropolite¹⁴⁶. Les résonnances de cette confrontation dépassèrent largement le contexte de la cité. Pociej aborda à cette occasion la place de la justice laïque dans les conflits internes au clergé et réaffirma sa compétence exclusive pour ces litiges¹⁴⁷. Les clercs orthodoxes soulignèrent à leur tour qu'il était strictement interdit de modifier les frontières juridictionnelles des patriarchats, qui avaient été reconnues par les papes eux-mêmes et fixées pour la métropolie ruthène depuis le baptême de la *Rus'* kiévienne, sous le prince Vladimir¹⁴⁸. Donc, la mobilisation de ces argumentaires reflétait déjà l'existence de deux modèles ecclésiologiques concurrents, entre la hiérarchie uniate et la partie du clergé, attachée à l'obédience constantinopolitaine.

¹⁴³ Voir T. Kempa, « Nieznane listy metropolity kijowskiego Hipacego Pocieja – ważne źródło do początków unii brzeskiej », *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 54 (2010), p. 197-201.

¹⁴⁴ À cette date, seul l'un des deux anciens desservants, Bazyli, se trouvait encore à Vilnius alors que Gerazym était déjà décédé ou avait quitté la ville (*Ibid.*, p. 199).

¹⁴⁵ *AZR*, t. 4, n° 150, p. 236-237 ; T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 190. Le texte de la lettre royale est cité dans *AER*, p. 240-241.

¹⁴⁶ La confrérie du Saint-Esprit était représentée par les princes Bohdan Matwiejewicz et Bohdan Fedorowicz Ogiński, qui était accompagné par le voïvode calviniste de Smolensk Jan Abramowicz ainsi que le lieutenant (*namiestnik*) de Vilnius Stanisław Puksza Klawzgałowicz qui représentait le voïvode de Vilnius Krzysztof Radziwiłł la Foudre : *RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 247, f. 1v (édité d'après une copie mal conservée dans *AVAK*, t. 8, n° 17, p. 41-54).

¹⁴⁷ Ainsi il essaya de s'emparer du diacre de la confrérie, qui lui avait apporté la réponse du parti adverse, car celui-ci avait été ordonné par son prédécesseur Michał Rahoza (*AVAK*, t. 8, n° 19, p. 59).

¹⁴⁸ *AVAK*, t. 8, n° 17, p. 45.

Malgré l'implication des magnats protecteurs de la confrérie, Pociej, rejoint par les magistrats ruthènes de la cité, parvint à obtenir de la chancellerie royale un décret de mise au ban des deux curés concernés¹⁴⁹. L'intervention des députés du Grand Tribunal de Lituanie, réunis à Minsk en novembre 1601, ne changea rien aux mesures judiciaires, prises contre les orthodoxes¹⁵⁰. Certes, l'impact de celles-ci peut être mis en doute car les deux ecclésiastiques restèrent en place bien après le verdict. La protection à peine voilée, accordée aux bannis par le voïvode de Vilnius Krzysztof Radziwiłł la Foudre, leur permettait en effet d'échapper aux poursuites. En septembre 1602, le métropolite lui-même se plaignait à Lew Sapieha de son impuissance face à la situation¹⁵¹. Pour autant, sa lettre laissait transparaître que les prêtres se gardaient désormais de s'en prendre ouvertement la hiérarchie uniate et l'Union dans leurs prêches (*im tylko nie dostaje, żeby po staremu i Bogu i zwierchności łajali jawnie w cerkwi swojej*). Même si les clercs orthodoxes condamnés purent demeurer dans la cité, ils furent donc obligés de mener une action plus discrète et de cesser les attaques publiques contre leurs concurrents.

L'impression d'une inefficacité constante des sanctions prononcées en faveur de l'un ou de l'autre camp ne reflète donc que de manière superficielle ce contexte. Les libertés de la noblesse, confirmées par les Diètes successives de la République et interprétées ici au sens large, faisaient en effet ressortir les tensions religieuses des cadres normatifs du droit pour permettre l'éclosion d'une « coexistence » négociée. Cette survalorisation du droit « négatif » et la place des institutions locales dans le rééquilibrage des intérêts divergents éloignaient donc la confrontation violente de la scène publique, sans apaiser pour autant les conflits. Le poids du contrôle princier n'apparaissait donc que lorsque les querelles « confessionnelles », ou présentées comme telles, devenaient une menace pour l'ordre en place et frôlaient le crime de lèse-majesté. Ce jeu complexe explique à la fois le ton des décrets royaux, soucieux d'assimiler la contestation orthodoxe à un tumulte contre le Bien public et les démarches des opposants comme des partisans de l'Union auprès des institutions officielles pour obtenir une reconnaissance officielle¹⁵².

¹⁴⁹ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 190-191. La municipalité menait alors un nouveau conflit avec l'association orthodoxe pour supprimer l'exemption fiscale sur les deux maisons achetées en 1592, dans lesquelles se trouvaient l'hospice et l'école de la confrérie.

¹⁵⁰ L'affaire se prolongea jusqu'en 1605. Voir T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 205 ; *AZR*, t. 4, n° 159, p. 245-246.

¹⁵¹ *ADS*, t. 1, n° 409, p. 340.

¹⁵² Dans son édit du 15 décembre 1596, le roi mit ainsi en exergue que les évêques de L'viv et de Przemyśl avaient été déposés non seulement pour avoir désobéi à l'autorité métropolitaine mais encore pour avoir fréquenté des « espions » – les dignitaires grecs) – et mené des actions « contre le souverain et au préjudice de

Dans ce domaine, le soutien inconditionnel du roi à l'Église uniata amena rapidement les orthodoxes à renoncer à leurs prétentions. Pour garantir le maintien des cadres nécessaires au fonctionnement de leur communauté, ils durent adopter l'apparence d'une Église « privée », protégée par le statut politique de ses fidèles ou protecteurs et non par sa position institutionnelle¹⁵³. Ainsi, les seigneurs laïcs purent maintenir sur leurs domaines ou même sur leurs terrains urbains des lieux de culte où officiaient des clercs ruthènes, qui refusaient de fait l'autorité de leur diocésain. À Vilnius, la nouvelle église orthodoxe du Saint-Esprit fut ainsi bâtie sur une parcelle offerte par les sœurs Dorota et Teodora z Wołłowiczów, épouses des voïvodes de Smolensk et de Brest¹⁵⁴. Son rattachement à une propriété nobiliaire la soustrayait ainsi à l'emprise de la juridiction municipale ou métropolitaine¹⁵⁵. Ailleurs, des prêtres déposés et chasés de leurs paroisses purent retrouver un bénéfice dans les églises placés sous le patronage privé. Ce fut notamment le cas de Damian Dobryński qui, après avoir quitté la capitale à la fin de l'année 1595, apparaissait en 1604 comme le prêtre de la bourgade Hlybokae, sur la frontière orientale de voïvodie de Vilnius¹⁵⁶.

Dans le même temps, cette forme de « privatisation » des institutions orthodoxes s'accompagna de la promotion de l'Église uniata au rang d'institution officielle. Pourtant, ce partage juridique, qui marquait le repli de l'opposition anti-unioniste, fut loin de faire taire la contestation. Il ne fit que la déplacer de la rue vers le terrain livresque de la controverse, plus étendu, plus malléable et, surtout, moins exposé aux poursuites directes à l'encontre de ses acteurs. Il ne serait sans doute pas abusif de considérer que la littérature polémique, pro ou anti-unioniste, qui connut une prolifération constante à partir des dernières années du XVI^e siècle, fut une réponse directe au nivellement de la violence confessionnelle dans l'espace public. L'un des premiers effets de ce nouveau mode de conflit fut de figer davantage les positions respectives, en jetant le discrédit sur son adversaire, à l'aide de formules qui mêlaient la dénonciation politique, sociale et religieuse. Un parfait exemple de cette rhétorique provient d'une lettre

l'État (много рѣчей неслѣшныхъ [...] и противъ намъ господарю и ко шкодѣ панствъ нашихъ чинили) : *DUB*, n° 250, p. 396.

¹⁵³ Cette évolution accentua encore davantage le décalage par rapport au modèle byzantin originel, fondé sur l'intégration étroite des autorités politiques et religieuses.

¹⁵⁴ *AVAK*, t. 8, n° 12, p. 28 ; T. Kempa, « Wileńskie bractwo Św. Ducha... », p. 53. Dorota et Teodora auraient pris également en charge les frais de construction de l'église de Vilnius. Les deux patronnes étaient des demi-sœurs, filles du castellan de Navahrudak Grzegorz Wołłowicz. Elles avaient toutes les deux épousés des seigneurs calvinistes : Jan Abramowicz et Krzysztof Zenowicz. Voir П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, p. 586-587.

¹⁵⁵ La tiédeur de la réaction royale contre les deux évêques récalcitrants à accepter l'Union doit se lire comme la conséquence directe de leur appartenance à la noblesse locale.

¹⁵⁶ *AVAK*, t. 33, n° 126, p. 162-163. La partie occidentale de la ville appartenait au voïvode de Brest Krzysztof Zenowicz qui dut accueillir Dobryński sur la demande de son épouse orthodoxe Teodora Wołłowicz.

d'Hipacy Pocij à Lew Sapieha, du 18 décembre 1604¹⁵⁷. En dressant un tableau coloré des ses difficultés à maintenir la discipline du clergé, le métropolite n'hésitait pas à désigner les orthodoxes lituaniens comme la « horde de Nalewajko », par référence au soulèvement cosaque survenu au moment de la promulgation de l'Union. À l'inverse, il se plaignait au chancelier des répliques des orthodoxes de Minsk, qui prétendaient qu'il n'était pas « [leur] métropolite mais celui du roi et du pape [*ne nasz to mitropolit ale królewski i papieski*]¹⁵⁸ ». Pour autant, l'ardeur des frictions internes de la communauté ruthène, perçues généralement à travers les écrits polémiques, ne doit pas faire oublier que, dans la pratique, les orthodoxes, y compris ceux de Vilnius, se retrouvèrent dans une position localement isolée et pour cela fragile¹⁵⁹.

Aux problèmes de recrutement s'ajoutaient des difficultés à maintenir la discipline dans les rangs des clercs et des enseignants employés par la confrérie. La brèche ouverte par l'éclatement de l'Église ruthène entre deux obédiences lassait en effet libre cours à une confrontation des juridictions, qui continua bien après l'épisode de 1601. Celle-ci apparut de manière parfaitement explicite dans une affaire à l'origine interne à l'association orthodoxe. En juin 1605, les confrères entamèrent une procédure devant le Grand Tribunal lituanien contre le diacre de leur église, Antoni Grekowicz, accusé d'avoir eu des relations intimes avec la moniale Katarzyna Łyczanka du monastère orthodoxe de l'Annonciation, rattaché au même sanctuaire. D'après la déposition de l'accusation, celui-ci fut pris sur le fait dans la nuit du 26 au 27 mai, puis parvint à s'échapper dès le lendemain pour se réfugier auprès du métropolite¹⁶⁰. Pour sa défense, Grekowicz affirma que son statut ecclésiastique le soustrayait à toute juridiction laïque et que seul le tribunal métropolitain pouvait se saisir de l'affaire.

Le conflit, trivial en apparence, évolua rapidement pour fournir un prétexte au combat entre Hipacy Pocij et la confrérie sur la question de la soumission ou non des organisations orthodoxes aux hiérarques uniates. L'emballlement très brusque des tensions ne peut s'expliquer qu'à condition d'aller au-delà des seuls cadres de la discipline ecclésiastique. En effet, quelques mois auparavant – le 22 février – le roi avait confirmé au profit du métropolite uniате, et de ses successeurs, un édit de Sigismond I^{er} daté de 1511, qui reconnaissait au premier hiérarque de l'Église kiévienne la juridiction exclusive sur la totalité du clergé oriental de sa province¹⁶¹. Le texte précisait non seulement qu'aucune autre institution laïque ou ecclésiastique ne pouvait

¹⁵⁷ *ADS*, t. 1, n° 541, p. 442-443.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 442.

¹⁵⁹ Cette évolution fut également favorisée par la mort, en 1603, de Krzysztof Radziwiłł la Foudre et le passage de la charge de voïvode de Vilnius à son cousin Mikołaj Krzysztof l'Orphelin qui s'affirmait comme un promoteur inconditionnel de l'Union.

¹⁶⁰ [Я. Ф. Головацкий], « Справа Братства церковного... », p. 2-5.

¹⁶¹ *AJuZR*, P. 1, t. 6, n° 139, p. 352-357. Cette décision répondait aux demandes de Pocij formulées à l'occasion la Diète de 1605 (K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 378-383).

intervenir dans ces affaires mais encore que le métropolite de Kiev avait autorité sur les ecclésiastiques « de religion grecque et ruthène, sans exception aucune, dans tous [les] États de la Couronne de Pologne et de la grande-principauté de Lituanie [релѣи крещѣкоє и рѣскоє, жадное не выймѣючи, во всѣхъ панствахъ нашихъ, в короне Польской и великомъ князстве литовскомъ]¹⁶² ». La remarque était loin d'être anodine puisqu'elle signifiait ainsi que même les envoyés des patriarches orientaux ou des régions balkaniques ne pouvaient prétendre échapper à la justice métropolitaine, à l'intérieur de l'espace de la République. Ce décret destiné aux affaires internes de l'Église n'était pas une mesure isolée. Le 3 mars 1605, en réponse aux préoccupations du métropolite, Sigismond III adressa une lettre aux magistrats de Vilnius pour leur signifier que le culte ruthène ne devait être autorisé que dans les anciennes églises et non pas dans celle nouvellement construite par la confrérie orthodoxe, qui était à l'origine de nombreux « troubles [rozruchi] » parmi les habitants¹⁶³.

La prise en compte de ce contexte rend l'action individuelle de Grekowicz bien moins anecdotique. Agissait-il de concert avec le métropolite ou parvint-il à s'inscrire par une forme d'opportunisme dans les débats brûlants du moment ? Le diacre lui-même prétendit que tous les griefs n'étaient que des calomnies pour discréditer son intention déjà ancienne de se placer sous l'obédience métropolitaine¹⁶⁴. Un examen quelque peu attentif du personnage révèle en effet un parcours complexe, avec à partir de 1610 un engagement ferme en faveur de l'Union, qui se termina par son assassinat à Kiev le 23 février 1618¹⁶⁵. Si l'on s'arrête à la nature changeante d'un religieux empêtré dans les abus, il devient difficile de comprendre comment Pocij aurait pu envoyer cet homme, peu sûr en apparence, dans une région où l'Église uniate n'était que timidement implantée et où l'opposition orthodoxe faisait planer une menace permanente sur tout représentant de l'Union. De même, quel sentiment aurait pu pousser Grekowicz à s'opposer aux orthodoxes, avec des moyens réduits et après avoir subi plusieurs attentats contre sa personne ? Ainsi, il paraît abusif de douter de la sincérité de son adhésion à l'Union, du moins après 1610. Cette conclusion laisse également supposer que son conflit avec la confrérie orthodoxe en 1605, pouvait avoir des causes plus profondes. Sans cela, l'acharnement des

¹⁶² *Ibid.*, p. 356.

¹⁶³ « Документы для истории Унии №6 », *VZR*, 3/11 (1864), p. 9-10.

¹⁶⁴ Cette version fut également proposée par Pocij lui-même dans une lettre adressée à Lew Sapieha (*ADS*, t. 1, n° 561, p. 458).

¹⁶⁵ Les premières années de sa carrière cléricale sont décrites dans les pièces du procès. Il aurait été consacré diacre dans le monastère de Derman' (Volhynie) en 1598, par le métropolite de Berat Luka. En 1605, il reçut le droit de prêcher de la part d'un « autre exarque » – peut-être Bałaban – confirmé par le même Luka. Après avoir rejoint la hiérarchie uniate, il servit pendant longtemps comme diacre à la cour métropolitaine (*DIU*, n° 37, p. 341), avant d'être nommé vicaire uniate à Kiev en 1610. Au même moment il obtint également la charge d'archimandrite de Saint-Michel de Vydubyčy (dans les environs de Kiev). À partir de cette date et au cours des huit années suivantes, il s'engagea dans une confrontation continue avec le clergé orthodoxe de la cité.

plaignants, alors même qu'ils manquaient d'hommes lettrés comme Grekowicz, l'ampleur prise spontanément par l'affaire et les arguments invoqués par chacune des parties restent difficiles à saisir.

En effet, les prêtres orthodoxes Józef Jackowicz et Jan Siemienowicz produisirent devant le Tribunal un corpus documentaire très abondant pour démontrer l'illégitimité de l'intervention du métropolite uniate¹⁶⁶. Ils insistèrent en particulier sur l'excommunication prononcée par le synode de Brest contre les évêques unionistes et rappelèrent que désormais les orthodoxes ne pouvaient relever que du tribunal ecclésiastique de l'évêque de L'viv, pourvu de la dignité d'exarque du patriarche de Constantinople. En un mot, le procès devint également une forme d'expertise juridique des événements majeurs de l'Église ruthène, survenus dans la décennie précédente¹⁶⁷. Pour cette raison la condamnation d'Antoni Grekowicz à la peine capitale par contumace devint également le verdict prononcé contre les droits obtenus par la hiérarchie uniate. Par décision du tribunal, les orthodoxes furent donc reconnus comme une entité particulière, sans lien institutionnel avec l'épiscopat kiévien, placé sous l'obédience romaine. Pocij écrivit alors au chancelier Lew Sapieha pour faire appel auprès de la cour royale. Sigismond III cassa les décrets prononcés par le tribunal lituanien, jugé non compétent au vu du statut de l'accusé, et convoqua devant son tribunal curial les Anciens de la confrérie orthodoxe. À leur tour les confrères appelèrent le métropolite uniate devant le tribunal de la Diète. Finalement, l'affaire traîna sans jamais aboutir et, par défaut, profita à la position métropolitaine, avec une nouvelle mise au ban prononcée contre les deux prêtres de la confrérie¹⁶⁸.

Pocij saisit également cette occasion pour placer de nouveaux représentants sur les charges clefs de la cité, censées contrôler l'activité du clergé local. L'archiprêtre fut ainsi confié à Bartłomiej Żaszkowski et l'archimandritat de la Sainte-Trinité passa à un moine de Supraśl, originaire de Vilnius, Samuel Sieńczyło¹⁶⁹. Enfin, le hiérarque voulut réfuter les critiques exprimées par les orthodoxes au cours du procès. Pour cela il composa un traité – publié en polonais vers 1606 – afin de prouver que l'Union était une idée ancienne dans la métropole kiévienne et que tous les privilèges accordés par les souverains catholiques aux Ruthènes le

¹⁶⁶ [Я. Ф. Головацкий], « Справа Братства церковного... », p. 6-20.

¹⁶⁷ D'après le métropolite, la sentence fut toutefois prononcée par les députés laïcs et non par le tribunal *compositi iudicii*, comme l'exigeait la norme (ADS, t. 1, n° 561, p. 458 ; A. Rachuba, *Deputaci r ybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego (1582-1696) : spis*, Varsovie, DiG, 2007, p. 45-49). Près de la moitié d'entre eux était composée de protestants et d'orthodoxes (T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 211-212).

¹⁶⁸ AVAK, t. 8, n° 21-25, 27 p. 62-68, 70-71 ; T. Kempa, « Wileńskie bractwo Św. Ducha... », p. 56-57.

¹⁶⁹ OAM, t. 1, n° 281, p. 122 ; AZR, t. 4, n° 166, p. 252-253.

furent précisément au nom de cette reconnaissance de Rome¹⁷⁰. Qu'il ait été un prétexte de circonstance ou une affaire prévue à l'avance, le cas du diacre de Vilnius ouvrit donc la voie à la première action de grande envergure pour renforcer les structures de l'Union dans la capitale métropolitaine.

Le départ de Grekowicz ne régla pas pour autant les difficultés liées à la discipline interne de la confrérie orthodoxe. Dès le mois de décembre 1605, celle-ci fut confrontée à une nouvelle procédure judiciaire, provoquée par une rixe entre le prêtre de l'association, Jan Siemienowicz, et le bachelier chargé de l'enseignement du polonais et du latin¹⁷¹. Ce dernier, Albrecht Czapliński, était vraisemblablement un catholique latin ou un protestant, recruté grâce à ses compétences linguistiques et pour la période d'une année¹⁷². Le bachelier se révéla alors peu enclin à suivre les règles de la confrérie et n'hésita pas à porter la main sur l'ecclésiastique orthodoxe, puis tenta d'échapper à son tour au tribunal des confrères¹⁷³. Le dénouement de cette affaire n'est pas connu mais tout laisse penser que Czapliński quitta la confrérie et la ville, laissant vacant son poste à l'école orthodoxe. Si l'affaire ne connut pas la même résonance que le cas de Grekowicz, elle dévoile néanmoins que la discipline de son personnel constituait un défi récurrent pour le cercle religieux et éducatif, formé autour de l'église Saint-Esprit de Vilnius.

Sur ce point, la situation du clergé uniaste était relativement semblable. La nécessité de fonder un séminaire « ruthène », qui non seulement formerait un clergé éduqué dans la reconnaissance de Rome mais, plus généralement, améliorerait la qualité des desservants afin de faire face aux critiques laïques se posa dès la promulgation de l'Union¹⁷⁴. L'une des tâches confiées à Pietro Arcudio, qui accompagna l'ambassade ruthène, fut justement d'apporter son

¹⁷⁰ H. Pociej, *O Przywileiach Nadanych od Naiśniejszych Krolow Polskich, y przedniejszych niektorych dowodach, ktore świętą Unią wielce zalecaią y potwierdzają*, [Vilnius, 1606 ?]. L'ouvrage est généralement daté de 1605, bien qu'il ne porte aucune indication sur le lieu et le moment de sa publication. Tomasz Kempa suggère à son tour qu'il put être publié en 1609 (T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 569). Toutefois, Pociej cite dans son texte une lettre du patriarche de Constantinople Niphon II, datée par erreur de 1492 (7000) et précise qu'elle serait vieille de 114 ans (H. Pociej, *O Przywileiach Nadanych...*, [p. 45]). Cette information prouve donc que le livre fut composé après 1606 et sans doute avant 1608 car l'auteur n'y fait aucune référence aux événements survenus dans la capitale lituanienne dans les années 1608-1610.

¹⁷¹ *AVAK*, t. 8, n° 26, p. 68-70.

¹⁷² Albrecht prétendit au cours de son procès être originaire du « district de Pasym » (une ville dans le duché de Prusse). Toutefois, il faisait peut-être partie de la parentèle éloignée des Czaplińscy de Vilnius – une famille de marchands ruthènes, dont la maison se trouvait sur le côté est de la place du marché. Ce lien pourrait en effet expliquer son emploi à l'école de la confrérie.

¹⁷³ Condamné par les Anciens à avoir la main coupée, il évoqua son appartenance à la noblesse pour échapper à cette peine. Toutefois, la confrérie exigea des preuves de son statut et lui accorda un délai de huit semaines pour ramener de sa région d'origine des documents qui valideraient ses affirmations. Czapliński voulut alors faire appel devant le tribunal châtelain de Vilnius mais la confrérie lui signifia que seul le Grand Tribunal lituanien était compétent pour rejurer ses décisions.

¹⁷⁴ *DUB*, n° 168, p. 259-260.

aide à la création d'un tel établissement¹⁷⁵. L'aide financière offerte par la papauté et les fondations faites par le métropolite lui-même permirent au séminaire d'ouvrir ses portes dès avant 1601¹⁷⁶. Il connut pourtant d'importantes difficultés financières et sous son premier recteur – Piotr Syrometnik (ou Syrometnikowicz) – ne put proposer qu'environ douze places¹⁷⁷. Pietro Arcudio, qui fut parmi les premiers enseignants de l'école, lançait déjà en 1602 : « Mais que sera un tel séminaire minuscule [*seminarietto*] pour un tel royaume et une telle province¹⁷⁸ ! ». Dans sa lettre de décembre 1604, déjà citée, le métropolite dressait ainsi un tableau peu flatteur du clergé de son diocèse :

Votre Grâce daigne m'écrire, en insistant sur la grossièreté de nos prêtres ruthènes, en me rappelant en accord avec ma fonction de veiller sur la discipline dans *l'accomplissement de leurs charges*, puisqu'ils gouvernent l'Église divine, et de corriger leurs erreurs. Or malheureusement [...] comment puis-je corriger ce qui est *enraciné avec une malice innée* dans leurs cœurs, et surtout sans posséder sur eux une juridiction dont ils tiendraient compte, car je pourrais leur lire le texte même des Saintes Évangiles, tout leur paraît être une nouveauté – je ne parle pas seulement de vouloir leur donner une forme corrigée du rituel, mais même de réviser la moindre cérémonie, qui est clairement décrite non seulement dans les Écritures Saintes mais dans leurs canons mêmes. [...] En effet, même pour les prêches sur les Évangiles, tout cela ils l'appellent nouveautés et hérésie du pape. Ils s'en moquent et certains s'enfuient de leurs églises, et pourtant ils avaient déjà entendu des prêches entiers sur ces mêmes choses, prenant exemple sur le roi des cieux et de la Terre lui-même, quand tombé à genoux il priait dans le jardin – rien n'y fait, c'est comme jeter des perles aux pourceaux. Il y aurait bien des choses qu'il faudrait leur apprendre et leur présenter par écrit, mais que dois-je faire, quand mon *autorité* a auprès d'eux l'importance d'un soulier sans semelle ?¹⁷⁹

¹⁷⁵ P. B. Pidrutchnyj, « Pietro Arcudio... », p. 257.

¹⁷⁶ Voir R. R. Holowackij, *Seminarium Vilnense SS. Trinitatis (1601-1621)*, Rome, P. P. Basiliani, 1957. Le métropolite dota le séminaire du domaine de Pečerska, avec ses villages et autres dépendances. Toutefois puisqu'il s'agissait d'une propriété du monastère des Grottes de Kiev, qui refusait le pouvoir des métropolites uniates, cette dotation était juridiquement instable. Voir *RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 249, f. 1r-6v ; K. B. Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, p. 495-498.

¹⁷⁷ P. B. Pidrutchnyj, « Pietro Arcudio... », p. 262-263. Piotr Syrometnik était probablement le fils de l'échevin ruthène de Vilnius Teodor Syrometnik (*AS*, t. 10, n° , p. 228).

¹⁷⁸ *Ibid.* Sa lettre laissait entendre que les premiers élèves y étaient envoyés directement par le métropolite et, pour quelques-uns, par le chancelier Lew Sapieha, qui avait accepté de financer des places pour les fils des prêtres établis sur ses domaines.

¹⁷⁹ *ADS*, t. 1, n° 541, p. 442.

L'« inconstance » du clergé, était en effet un obstacle récurrent, régulièrement souligné par Pociej. Il tentait notamment d'y remédier par la promesse exigée des candidats au moment de leur consécration de rester fidèles à l'Union mais cette mesure se révélait peu efficace¹⁸⁰. À cela s'ajoutait que même pour les sanctuaires les plus prestigieux de la métropole, il n'était pas toujours aisé de trouver un personnel compétent. L'une des raisons était le faible attrait financier de certains bénéfices. En effet, en septembre 1602 et en réponse à un autre reproche du chancelier Lew Sapieha, Pociej expliquait qu'il connaissait la piètre qualité du hiéromoine non nommé, ordonné pour l'église de la Sainte-Trinité de Vilnius, mais qu'il n'était pas parvenu à trouver un meilleur candidat. Selon le hiérarque, cela provenait du patronage municipal, car les magistrats s'étaient appropriés les revenus de l'église monastique et disait au prêtre de vivre seulement des offrandes des fidèles, qui s'avéraient négligeables¹⁸¹.

Les troubles évoqués par le métropolite se retrouvaient également dans les charges les plus élevées de la hiérarchie ecclésiastique. La même lettre évoquait ainsi la désobéissance de l'higoumène de Čareja (voïvodie de Vicebsk), la trahison d'un certain prêtre de Vilnius Warsofoniusz ou le conflit avec l'archimandrite déposé de Supraśl Hilarion Massalski¹⁸². Surtout, elle informait Sapieha que les mêmes sanctions menaçaient l'archevêque de Polack Gedeon Brolnicki, s'il ne corrigeait pas sa conduite, dénoncée au métropolite par les jésuites de Polack¹⁸³. Pour finir, et à condition de prêter du crédit aux informations plus tardives, enregistrées au cours du procès de béatification de Jozafat Kuncewicz, la même situation se retrouvait chez les archimandrites de la Sainte-Trinité dans les premières années du XVII^e siècle. L'higoumène de Polack, Genadiusz Chmielnicki, qui avait été lui-même jeune moine à Vilnius, prétendait ainsi que l'archimandritat avait été dirigé successivement par un « hérétique calviniste caché », puis par Gelazjusz Rusowski – bon connaisseur du slavon, mais davantage préoccupé par ses propres revenus que par les devoirs spirituels de sa charge¹⁸⁴. Durant la première décennie de l'existence de l'Union, l'un des défis majeurs du métropolite consistait donc à préserver la cohésion d'un ensemble tiraillé sans cesse par des forces souvent disparates, créés par le localisme des institutions ecclésiastiques.

¹⁸⁰ « Bo drudzy i przysięgę *cum professione fidei* przede mną uczyniwszy niezdzierzeli słowa ; z ktoremi teraz największa trudność aniżli z scyzmatikami » (T. Kempa, « Nieznane listy metropolity... », p. 207). Le hiérarque dut donc demander au roi, sans succès, d'imposer aux clercs un second serment au moment de recevoir leur charte de nomination auprès de la chancellerie royale afin qu'ils puissent être privés de leurs bénéfices s'ils renonçaient par la suite à l'Union.

¹⁸¹ *ADS*, t. 1, n° 409, p. 340.

¹⁸² Le personnage de Warsofoniusz renvoyait peut-être au moine de la Sainte-Trinité du début du XVII^e siècle, mentionné par Rutski dans le procès de béatification de Jozafat Kuncewicz : *SJH*, t. 1, p. 282.

¹⁸³ Le rappel à l'ordre métropolitain obtint néanmoins les effets escomptés (T. Kempa, « Nieznane listy metropolity... », p. 212-213).

¹⁸⁴ *SJH*, t. 1, p. 176.

III) La crise des années 1608-1609

1) Les enjeux d'un conflit entre clercs

Le jeu des obédiences, masqué partiellement par des arrangements locaux, révéla toute sa complexité dans le conflit qui s'empara de Vilnius et des autres capitales métropolitaines à partir de 1608. Cette opposition massive, née au sein du clergé paroissial, est considérée généralement comme la dernière action de grande envergure, qui faillit renverser la hiérarchie uniate et questionna la survie même de l'Union dans le diocèse métropolitain¹⁸⁵. La trame événementielle de l'affaire est relativement bien connue grâce aux nombreuses plaintes et décisions de justice, enregistrées auprès des divers tribunaux de Vilnius¹⁸⁶. Néanmoins les implications et les enjeux précis du conflit échappent à une simple interprétation linéaire. L'un des aspects les plus originaux de cet épisode vient du statut même de ses acteurs. Contrairement aux litiges précédents, l'opposition ne vint pas uniquement des orthodoxes et les meneurs les plus actifs de la contestation se recrutèrent parmi les dignitaires ecclésiastiques locaux qui, pendant plusieurs années, avaient été des soutiens fidèles du métropolite.

Ce basculement permet alors d'analyser la posture des élites du clergé paroissial, à la fois devant les fonctions associées à leur charge et face à l'Union, considérée comme un catalyseur des réformes internes de la métropole kiévienne. Saisir les origines de leur réaction exige alors de revenir à la fois sur les évolutions anciennes et sur certaines causes immédiates qui forgèrent de nouveaux cadres dans les rapports confessionnels des communautés de la République. En effet, les luttes menées dans les Diètes par les orthodoxes et certains députés non catholiques pour supprimer la hiérarchie uniate ou du moins assurer une existence légale des structures ecclésiastiques orthodoxes finirent par obtenir une réponse du pouvoir dans le cadre d'un grand soulèvement nobiliaire, qui prit le nom du voïvode de Cracovie, Mikołaj Zebrzydowski (1606-1609)¹⁸⁷. Afin de désarmer la contestation,

¹⁸⁵ П. Жукович, « Последняя борьба... », *passim* ; T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie z lat 1608-1609 – konflikt duchowieństwa obrządku greckiego z metropolitą kijowskim Hipacym Pociemem », *Przegląd Wschodni*, 11/1 (2010), p. 457-488.

¹⁸⁶ Pour le récit détaillé, voir le récent article de Tomasz Kempa qui reprend et complète l'analyse de Platon Žukovič. La plupart des documents, cités par ces auteurs sont publiés dans : *AS*, t. 6 ; *Akty JuZR*, t. 2 et les volumes des *VZR* des années 1864-1867.

¹⁸⁷ Les nobles révoltés dénonçaient les tendances absolutistes du gouvernement royal mais incluaient également dans les revendications certaines clauses religieuses relatives aux libertés des non catholiques. Voir T. Kempa, « Prawoławni wobec rokoszu Zebrzydowskiego » dans *Homo doctus in se semper divitias habet : księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi Januszowi Mallkowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin i pięćdziesiątej rocznicy rozpoczęcia pracy naukowej*, W. Polak (éd.), Toruń, Adam Marszałek, 2008, p. 263-283.

Sigismond III dut accepter certains compromis. Les constitutions de la Diète de 1607 comportèrent ainsi un article « sur la religion grecque », qui affirmait que les bénéfices de l'Église ruthène ne pouvaient être conférés qu'à des « gens nobles du peuple ruthène, et *exclusivement* de la religion grecque [*ludziom szlacheckim narodu Ruskiego, y mere religii Greckiej*] »¹⁸⁸. Le texte témoignait d'ailleurs d'une évolution significative puisque sous l'influence de la controverse le terme « ruthène » montrait ici une évolution par rapport à son usage antérieur. La rhétorique des ouvrages polémiques anti-unionistes tentait ainsi de promouvoir l'idée que tous les Ruthènes n'étaient plus des fidèles de la « vraie religion grecque » et que ceux passés sous l'obédience romaine avaient abandonné leur appartenance religieuse traditionnelle. Toutefois, une telle définition était encore loin d'obtenir une acception unanime et la formulation des constitutions se présentait de fait comme une manœuvre habile du parti royal. S'il est certain que, dans le contexte du moment, les orthodoxes reçurent les constitutions comme une confirmation explicite de leurs aspirations, l'article laissait en réalité le champ libre à toutes sortes d'interprétations. Rien n'indiquait avec précision qui était désigné véritablement par le terme ambigu de « gens de religion grecque ». L'expression pouvait renvoyer parfaitement aux uniates d'autant plus que la suite du texte affirmait clairement qu'il convenait d'accorder « la métropole au métropolite, les évêchés aux évêques, les archimandritats aux archimandrites et ainsi de suite »¹⁸⁹. Par cette démarche, le souverain parvenait donc à satisfaire l'opposition sans désavouer véritablement l'Église uniате. Cependant, il est bien évident que les orthodoxes virent dans cette concession une forme de légitimation de leur aspiration à récupérer les bénéfices de la métropole kiévienne et un motif suffisant pour entamer des démarches dans ce sens.

L'autre facteur qui put précipiter leur action fut la mort du prince Konstanty Ostrogski, survenue en février 1608. La disparition de ce protecteur de la communauté orthodoxe laissait craindre un changement rapide dans les partages établis à la suite de l'Union de Brest et il devenait urgent pour celle-ci de consolider le plus possible l'implantation institutionnelle de l'Église orthodoxe sur l'ensemble des territoires orientaux de la République. À cette même époque, Hipacy Pociiej entreprit de nouvelles actions pour promouvoir l'Union auprès des fidèles de son diocèse et à Vilnius en particulier. Au début du mois de janvier 1608, son protégé Jan Rutski, publia sur les presses des Mamonicz et sous le titre *Thèses sur les sacrements de l'Église* (*TESES, шрихъ изъясненныя предложениа отъ священъ, еже о тайнахъ*

¹⁸⁸ *VL*, t. 2, p. 438.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 439.

Церковных) une brève brochure, en ruthène et en polonais, imprimée, qui développait un commentaire sur la définition des sacrements¹⁹⁰. Quelques mois plus tard, en mars, le métropolite fit imprimer à son tour un autre traité bilingue, également bilingue, qui tentait de montrer la proximité entre les rites grec et latin, à travers une comparaison des dogmes et des pratiques liturgiques des deux Églises¹⁹¹. Enfin, Pociej s'efforça de contrer l'influence de la confrérie orthodoxe par l'institution, dans le monastère de la Sainte-Trinité, d'une nouvelle confrérie religieuse, placée dans l'obédience de l'Église uniate¹⁹².

Toutefois, ces éléments n'expliquent pas le retournement du clergé uniate, qui exprima massivement son mécontentement. Ici, le rôle crucial revint à la personnalité et aux fonctions occupées progressivement par Jan Rutski. Ce jeune théologien, originaire de la région de Navahrudak et converti au catholicisme, après avoir pratiqué la religion calviniste dans sa jeunesse, avait fini par adopter le rite grec au cours de ses études au collège Saint-Athanase de Rome et sur insistance du pape Clément VIII¹⁹³. D'après la biographie écrite par son successeur, Rafał Korsak, le retour de Rutski à Vilnius, au printemps 1603, ne déboucha que sur un accueil peu enthousiaste de la part d'Hipacy Pociej qui refusa de procéder à son ordination¹⁹⁴. Cette information paraît plausible si l'on considère le décalage qui devait exister entre la figure de l'ancien pensionnaire du Collège grec et les clercs ruthènes de la capitale lituanienne. Le métropolite mettait sans doute moins en cause les éventuelles hésitations sur le rite, exprimée par le jeune homme, que son comportement et l'empreinte visible ou supposée

¹⁹⁰ I. Саверчанка (éd.), *Старажытная Беларуская літаратура (XII-XVII стст.)*, Minsk, «Кнігазбор», 2007, p. 388-390. Il est intéressant de remarquer que la démarche de Rutski transposait directement celle de la *disputatio* latine, puisqu'il dialoguait moins avec l'interprétation orthodoxe qu'il ne dénonçait les lectures protestantes de Luther, de Calvin et de Zwingli.

¹⁹¹ Son œuvre intitulée *Harmonia albo concordantia wiary* est éditée dans *RIB*, t. 7, p. 169-222.

¹⁹² *Akty JuZR*, t. 2, n° 25-26, p. 42-45. D'après la protestation uniate déposée par Skumin-Tyszkiewicz le 25 février 1608 auprès du tribunal châtelain de Vilnius, la confrérie aurait été instituée vers le 20 janvier de la même année.

¹⁹³ Les premières années du futur métropolite sont mal connues malgré une documentation plus abondante et mieux conservée que dans le cas de ses prédécesseurs. Mirosław Szegda estime ainsi que Rutski reçut le baptême orthodoxe (M. Szegda, «Rutski (Welamin Rutski), Jan», *PSB*, t. 33, p. 256-260 ; M. Шегда, «Життєпис митрополита Йосифа Велямина Рутського на тлі доби», *Bohoslovia*, 54 (1990), p. 45-93) suivant l'information donnée par son premier biographe, Rafał Korsak (M. Szełga, «"Vita Rutscii". Prima biographia Josephi Velamin Rutskyj, metropolitae Kioviensis», *AOSBM*, 4 (1963), p. 144). Dans son récent article, Dzjanis Lisejčukaw supposa à son tour que la première religion fut le calvinisme, puisque ses deux parents appartenaient à cette communauté (Д. Лисейчиков, «Завещание митрополита Йосифа Велямина-Рутського» dans *Завещания униатских иерархов киевской митрополии XVII и XVIII вв. как пример религиозной культуры общества Речи Посполитой*, А. Гиль (éd.), Lublin, 2013, p. 47-73.). Dans tous les cas, à l'adolescence, Jan appartenait déjà à la confession de Genève puis qu'il fit ses études dans les écoles calvinistes de N'jasviž et de Vilnius. Envoyé par sa mère à Prague, il s'y rapprocha des jésuites et fit sa profession de foi catholique vers 152, avant de poursuivre ses études à Wurtzbourg et enfin à Rome, à partir de 1596.

¹⁹⁴ *EM*, t. 1, p. x.

laissée par sa formation romaine¹⁹⁵. Il s'entretenait ainsi fréquemment avec les jésuites du collège voisin et, peut-être, évoquait déjà la possibilité de faire venir des religieux latins au couvent de la Sainte-Trinité pour initier une réforme du monachisme ruthène¹⁹⁶. Pociej n'était pas profondément hostile à de tels procédés et, d'ailleurs, il avait lui-même appelé un autre ancien pensionnaire du Collège grec – Pietro Arcudio – à travailler comme professeur dans le séminaire uniato, ouvert à Vilnius. Toutefois, Arcudio restait un étranger et avant tout un Grec, reconnu pour ses connaissances linguistiques et son expérience de la tradition byzantine. Rutski était en revanche un personnage local et chacune de ses initiatives par rapport aux usages ecclésiastiques en place pouvait facilement être interprétée comme une preuve de la latinisation et, au fond, de la conversion du clergé passé sous l'obédience romaine. Dans le contexte tendu de la cité, l'enthousiasme manifesté par Rutski pouvait donc apparaître davantage comme une gêne et non comme une aide pour la promotion de l'Union.

Le premier échec, venu de cette collaboration avortée, ne dura cependant que quelques mois. L'attitude du métropolite changea en effet dès la fin de l'année 1603. Korsak indique qu'à la mort de Piotr Syrometnik, premier recteur du séminaire ruthène de Vilnius, le métropolite confia le poste à Rutski, sur la recommandation de l'évêque latin Benedykt Wojna¹⁹⁷. Contrairement aux affirmations données par les biographes, rien n'indique que cette nomination n'eut lieu qu'en 1605, ni que le théologien aurait tenu auparavant une autre école à Vilnius, financée par ses propres moyens¹⁹⁸. La succession dut avoir lieu bien plus tôt et fut peut-être motivée par un autre événement. En effet, en automne 1603, Pietro Arcudio fut envoyé à Rome pour prêter obédience au pape au nom du métropolite et pour mener d'autres négociations relatives au diocèse latin de Vilnius¹⁹⁹. De cette manière, le séminaire se trouva privé de l'un de ces enseignants les plus compétents ou du moins le plus spécialisé. Tout porte donc à croire que le Grec recommanda à Pociej l'ancien boursier du collège Saint-Athanase, qui put profiter aussi d'autres soutiens²⁰⁰. Rapidement, l'engagement de celui-ci dans le développement de l'établissement lui permit de gagner la confiance du métropolite au point

¹⁹⁵ Korsak prétendait ainsi que Rutski envisagea pendant quelques temps de passer au rite grec latin. Toutefois aucune des traces documentaires, conservées sur le personnage à cette période, ne valide de telles dispositions. Voir A. Welykyj, « Joannes Velamin Rutskyj in "exitu viarum" (1603-1608) », *AOSBM*, 1 [7]/1-2 (1949), p. 9-38.

¹⁹⁶ Voir *infra* Chapitre 8.

¹⁹⁷ L'information montre ainsi que Syrometnik décéda après 1603 et non en 1602, comme l'affirme Kharlampovič (К. В. Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, p. 514-515).

¹⁹⁸ Cette affirmation formulée par Velykyj et Haluščyn's'kyj (*EM*, t. 1, p. X) fut largement reprise par la suite.

¹⁹⁹ P. B. Pidrutchnyj, « Pietro Arcudio... », p. 264.

²⁰⁰ Une lettre écrite à la veille de son départ de Rome montre que Rutski entretenait des liens avec le futur voïvode de Vilnius, Mikołaj Krzysztof Radziwiłł : С. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 1, n° 23, p. 179-183.

de devenir l'un de ses plus proches collaborateurs²⁰¹. Malgré cette reconnaissance, il est clair cependant que Rutski restait un personnage singulier par rapport au clergé urbain local. Non seulement son parcours contrastait avec la formation généralement suivie par le clergé paroissial, mais encore il n'était inséré que de manière superficielle dans les réseaux de sociabilité de la partie ruthène de la ville. De même, ses origines nobiliaires, qui le plaçaient au-dessus de la majorité des desservants qu'il pouvait alors rencontrer à Vilnius, et ses contacts étroits avec les ecclésiastiques latins, que les clercs ruthènes croisaient quotidiennement mais ne rencontraient que rarement, ne pouvaient susciter que de l'incompréhension²⁰². Celle-ci se transforma en colère lorsque le métropolite fit du théologien son principal représentant pour la cité et pour tout le diocèse, avec la charge de contrôler l'ensemble des structures ecclésiastiques déjà existantes.

Devenu moine en septembre 1607, sous le nom de Józef, puis promu au vicariat général en juillet de l'année suivante, Rutski se trouva rapidement en confrontation avec l'archimandrite de la Sainte-Trinité, Samuel Sieńczyło²⁰³. Dès le mois d'août 1608, ce dernier protesta avec les magistrats ruthènes contre la nomination de Rutski à une telle charge puisque, d'après ses privilèges, la municipalité continuait à revendiquer le droit de patronage sur tous les bénéfices ecclésiastiques de la ville²⁰⁴. Quelques jours plus tard, le 11 (1) septembre, le clergé cathédral s'adressa à son tour au métropolite pour rappeler d'après la coutume le vicariat devait être choisi parmi ses membres et qu'en outre, il ne pouvait être placé sous l'autorité d'un moine²⁰⁵. Derrière ce litige institutionnel, se cachait également une autre cause plus matérielle du mécontentement clérical. En effet, la lettre de nomination donnée par Pociej à Józef Rutski conférait également à ce dernier un pouvoir fiscal sur le monastère de la Trinité. Comme cela fut déjà signalé, il assurait ainsi la fonction d'économe du couvent, avec le droit de contrôler ses revenus et ses dépenses. Une telle innovation explique ainsi que les premières critiques vinrent précisément de l'archimandrite et de la municipalité, qui était directement concernés en raison du rôle qu'ils jouaient traditionnellement dans l'administration du sanctuaire. De même, le facteur économique ne

²⁰¹ À titre d'exemple, il apparaissait ainsi en juillet 1605 parmi les principaux garants dans un échange de terrains, avec un propriétaire tatar, entre les domaines de Vokè et de Mereślénai (*LMAB*, F. 21, n° 1618-1619).

²⁰² Cette différence sociale expliquait, selon Pociej, la promotion accordée à Rutski. Il était ainsi la seule personne, parmi les clercs de Vilnius, capable de défendre la cause de l'Union dans les diétines de Lituanie. La proximité avec les Latins fut plus difficile à justifier et, par la suite, le protégé du métropolite eut le plus grand mal à se défaire du sobriquet dérivé de l'appellation des clercs latins (*ksiqdz*) : *AS*, t. 6, n° 61, p. 123-124 ; T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 464).

²⁰³ *AZR*, t. 4, n° 175, p. 262-263. Voir supra Chapitre 3.

²⁰⁴ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 395-396.

²⁰⁵ *Akty JuZR*, t. 2, n° 27, p. 45-46.

fut certainement pas étranger à l'hostilité des autres ecclésiastiques de la cité car, par son droit de regard, le nouveau vicaire pouvait intervenir indirectement dans leurs revenus voir les priver de leur bénéfice.

2) Confession et autonomie locale

La prédominance de ces raisons pratiques sur l'accusation lancée contre Pociiej et Rutski, de latiniser l'Église ruthène, s'observe notamment dans l'étendue de la sédition²⁰⁶. De fait, elle toucha l'ensemble des capitales lituaniennes du diocèse métropolitain – là où devait s'exercer l'autorité du vicaire – mais n'affecta pas l'archevêché voisin du Polack ni même le diocèse de Brest-Volodymyr, qui continuait pourtant à relever directement de l'autorité du métropolitain²⁰⁷. Surtout, les réactions contestataires dans les autres villes de la métropole n'émergèrent que plus de six mois après le début des événements de Vilnius²⁰⁸. L'éclosion des autres foyers du conflit se fit en effet moins par une confrontation directe avec l'autorité métropolitaine qu'à travers les informations relayées par les divers délégués de l'opposition formée à Vilnius. Le district de Harodnja accueillit ainsi en janvier 1609 les délégués dépêchés à la Diète par le clergé et la confrérie orthodoxe de la cité lituanienne. Ils s'arrêtèrent ainsi chez l'archiprêtre de Zabłudów, Nestor, qui assurait alors la charge d'exarque orthodoxe pour la Lituanie, et accusèrent le métropolitain de répandre ses faux enseignements « papistes » parmi les Ruthènes. La visite est connue grâce à une lettre rédigée le jour même par l'archiprêtre et destinée aux ecclésiastiques de Pinsk pour les exhorter à rester fidèles à l'orthodoxie²⁰⁹. Toutefois, Nestor rédigea vraisemblablement plusieurs missives de ce type pour les différents pôles religieux de la Lituanie. À cette même période, le clergé de Harodnja dut donc commencer à suivre avec intérêt le déroulement des événements de la capitale.

À Harodnja, où les frictions débutèrent vers le mois d'avril 1609, l'opposition semble aussi avoir ravivé d'autres litiges locaux pour le contrôle des bénéfices. Seul l'archiprêtre

²⁰⁶ Toutefois, les tensions entraînèrent naturellement un basculement des anciens clercs uniates vers des pratiques qui les rapprochaient des orthodoxes. Ainsi, le 14 décembre 1608, le vicaire métropolitain se plaignait que Sieńczyło ne mentionnait plus le nom du métropolitain dans ses célébrations (*AS*, t. 6, n° 88, p. 202).

²⁰⁷ Voir les propos d'Anastazy (Antoni) Sielawa dans *Antelenchus* : *AJuZR*, P. 1, t. 8, p. 726. Seule la région de Mielnik et de Brest (diocèse de Brest-Volodymyr) connut des troubles peu après la Diète de 1607 mais la contestation semble avoir été étouffée rapidement (*AVAK*, t. 33, n° 130, p. 170-171).

²⁰⁸ Le 25 avril 1609, Sigismond III demanda ainsi au voïvode de Navahrudak et à l'administrateur du domaine princier (*ekonomia*) de Harodnja, Teodor Skumin-Tyszkiewicz, d'intervenir dans les deux villes pour mettre fin aux troubles de l'ordre public (*VZR*, 3/7 (1864), p. 13-14).

²⁰⁹ *AZR*, t. 4, n° 179, p. 313-314.

Bazyli Wierzbowiecki et le prêtre de l'église Saint-Nicolas, Wawrzyniec (Lawrenti) Wasilewski contestèrent l'autorité du métropolite. Hipacy Pocij convoqua l'archiprêtre devant son tribunal car, d'après ses informations, celui-ci et son complice auraient dilapidé les biens des églises qui leur avaient été confiées²¹⁰. Dès lors, il est intéressant de remarquer que les accusés qui ne tinrent aucun compte de la lettre du métropolite, n'attaquèrent pas en justice ce dernier, comme à Vilnius, mais son représentant local l'higoumène du monastère Saints-Boris-et-Gleb, Bohdan Godkiński, et le bourgmestre Jan Ilkowicz pour les avoir chassés de manière illégitime de leurs charges²¹¹. Même si les données disponibles sur l'affaire ne suffisent pas pour reconstituer avec précision les événements, l'identité des personnages impliqués dans ce procès tend à montrer qu'il s'agissait de différends déjà anciens qui retrouvèrent un prétexte et un souffle nouveau dans le cadre des conflits qui s'emparèrent alors du diocèse métropolitain.

Les troubles furent également favorisés par les constitutions de la Diète de 1609 qui s'acheva dans les derniers jours de février. L'article sur la « religion grecque » affirmait ainsi pour la première fois que les fidèles ruthènes des deux obédiences devaient cesser tous les litiges et de trouver un mode de coexistence paisible, sans empiéter sur les leurs attributions respectives (*żadnym sposobem i praetextem, opreszej i przenagabania, jeden drugiemu nie czynili, ale w pokoju [...] zachowani być mają*)²¹². Ce texte entraînait donc deux conséquences concomitantes. D'une part, il reconnaissait, de manière informelle, l'existence légale de ceux qui refusaient de se joindre aux Ruthènes unis à Rome (*którzy przestawać z nimi nie chcą*), de l'autre il fixait une sorte de *statu quo* dans la répartition géographique des communautés et des bénéfices entre les deux Églises. Pour chacune d'entre elles, l'enjeu fut donc d'étendre le plus possible son emprise afin de garantir son influence dans les centres importants de la métropole²¹³.

Sigismond III mesurait pleinement les implications des nouvelles constitutions et pour éviter que les principaux sanctuaires placés dans les foyers des tensions n'échappent à l'Union il avait ordonné, dès le 20 février 1609, d'installer Rutki comme le nouvel archimandrite de

²¹⁰ L'affaire est connue par le décret royal du 21 juillet 1609, prononcé contre l'archiprêtre : LVIA, LM, n° 292, f. 186r-188r.

²¹¹ П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 275-276.

²¹² T. Kempa, *Wobec Kontrzeformacji...*, p. 253-254.

²¹³ La confrérie orthodoxe du Saint-Esprit tenta ainsi de trouver des soutiens au cœur même des territoires contrôlés par le métropolite, y compris dans sa capitale de Navahrudak. Le hiéromoine orthodoxe Paweł, envoyé dans la ville vraisemblablement à la fin du printemps 1609, parvint en effet à plusieurs laïcs et même l'archiprêtre du lieu Konstanty Hrehorowicz. Voir П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 276-278 ; LVIA, LM, n° 292, f. 188v-189v, 198r-199v.

la Trinité²¹⁴. À cette époque, Sieńczyło, l'archiprêtre Żaszkowski et les prêtres qui avaient rallié leur contestation (Leonejusz Bobrykowicz, Aleksander Lwów, Bazyli Iwanowicz, Jan Własowicz et le diacre Teodor Hawryłowicz) se trouvaient déjà sous l'excommunication, proférée par le métropolite dès le 10 décembre 1608, mais continuaient de fait à exercer leurs charges respectives²¹⁵. Pour autant, le transfert du bénéfice de la Sainte-Trinité à Rutski ne peut pas être assimilé à un simple coup de force personnel et suscita davantage d'hostilité à l'extérieur qu'au sein même du monastère²¹⁶. Son expérience comme enseignant puis comme membre de la communauté monastique assurait au vicaire de nombreux soutiens parmi les jeunes moines alors que l'ancien archimandrite était de plus en plus isolé²¹⁷. Grâce à l'appui de Jozafat Kuncewicz – entré au couvent vers 1604 – et probablement d'autres de ses élèves, Rutski parvint ainsi à déjouer les desseins de Sieńczyło et de la confrérie orthodoxe, qui prévoyaient de profiter de l'absence du vicaire pour occuper le monastère dans la nuit du 5 au 6 décembre 1608 et le soustraire ainsi au contrôle de la hiérarchie uniate²¹⁸.

La disposition favorable de la communauté monastique envers le nouvel archimandrite se reflète également dans l'attitude de moniales du couvent rattaché à l'église de la Sainte-Trinité. Un document retrouvé dans un volume issu des anciennes archives du monastère montre ainsi que la supérieure, Wasylisa (Barbara) Sapieżanka, participa aux côtés de Rutski aux tensions qui accompagnèrent son l'entrée en charge, le 7 mars 1609²¹⁹. Le 21 mars, elle déposa une plainte contre l'intrusion des confrères orthodoxes dans le monastère, après la messe célébrée par Rutski le jour de son installation²²⁰. Le récit fait par le document offre une lecture originale des événements. Tout d'abord, il prétend que les représentants de la confrérie, parmi lesquels se trouvaient plusieurs membres de la municipalité, ne cherchèrent pas tant à s'en prendre à Rutski pour ses pratiques qu'à voir les divers biens du monastère afin d'en établir l'inventaire (*wymagali na oicu Archimandricie Josiphie [sic] Ruckim aby skarby*

²¹⁴ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 254.

²¹⁵ *AS*, t. 6, n° 63, p. 128-129 ; *VZR*, 6/9 (1868), p. 33. Par ailleurs, Rutski précisait que es clercs concernés intégrèrent la confrérie orthodoxe du Saint-Esprit (*AS*, t. 6, n° 88, p. 199). Il est intéressant de remarquer que l'archiprêtre Żaszkowski était originaire de Halyč et avait officié pendant longtemps dans la région où s'exerçait une forte influence de la confrérie orthodoxe de L'viv (*PURML*, t. 5, p. 234-235).

²¹⁶ D'après le témoignage de Jan Bujwid, prévôt (*wójt*) de l'évêque latin de Vilnius, chargé d'installer Rutski dans le monastère, les moines reçurent leur nouveau supérieur sans manifester une quelconque opposition (« **которые законники, принявши зъ ѹчтливостью волю и росказанье его королевское милости, тотъ монастырь и церковь его милости отцу Юсифу Веламинау пустили** ») : *AVAK*, t. 8, n° 35, p. 81.

, n° 217 Les moines essayèrent ainsi à plusieurs reprises de chasser Sieńczyło de sa cellule (*Akty JuZR*, t. 2, n° 29, p. 48 ; *AS*, t. 6, n° 62, p. 127-128).

²¹⁸ T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 467-469.

²¹⁹ Voir Annexe 14.

²²⁰ La plainte fut présentée au tribunal des échevins par l'époux de sa nièce, Aleksander Korwin Gosiewski.

otworzył y popisować dopuścił)²²¹. La remarque amène ainsi à penser que la confrontation entre l'archimandrite uniате et une partie des magistrats provenaient moins de leur conscience religieuse que du refus de l'ecclésiastique de suivre les anciens usages locaux, lors du transfert des bénéfices²²². Ensuite, la plainte insiste sur les « provocations » des moniales du monastère orthodoxe de l'Annonciation contre Wasylisa, à l'aide d'une démarche surprenante. Il était ainsi reproché à celles-ci d'« envoyer leurs filles dans certaines maisons, pour persuader les femmes de quitter leurs maris et d'emporter les biens de ces derniers », avant de prétendre qu'elles avaient été dépêchées par la mère supérieure de la Sainte-Trinité, avec l'intention de lui nuire. Ce passage est en réalité très précieux car il dévoile le rapport des acteurs du conflit aux « simples » fidèles, généralement absent de la narration stéréotypée, employée dans les procédures judiciaires.

Derrière le pittoresque qui accompagne ces affirmations, se dessine alors un élément bien plus important. L'argument « confessionnel » – pourtant largement développé par les ouvrages de controverse, qui prônaient soit la proximité soit l'incompatibilité entre les Églises « latine » et « orientale » – s'estompait dans la dénonciation des uniates par les orthodoxes, quand il s'agissait de s'adresser à la population laïque de Vilnius. Il est certain que les informations transmises par la déposition citée ci-dessus et destinée à discréditer l'adversaire, ne peuvent être analysées sans précautions. Pour autant, les plaignants partisans de l'Union n'avaient que peu de raisons d'omettre des injures ou des reproches religieux qui auraient été lancés à leur égard et qui, pourtant, n'apparaissait pas dans la plainte.

Cette observation semble alors dessiner un paradoxe. Comment comprendre en effet la présence récurrente des thèmes de l'obédience et de la fidélité aux traditions orientales dans les procédures judiciaires, menées par les clercs et les représentants de la confrérie orthodoxe contre la hiérarchie uniате et en même temps l'empreinte relativement modeste laissée par ces questions sur les représentations des fidèles ? Pour s'en convaincre, il suffit de tourner le regard vers le contexte même du conflit, déformé par la parole des protagonistes. De fait, si la division entre l'Union et l'opposition orthodoxe était déjà profondément ancrée dans les esprits, il devient difficile de comprendre la facilité avec laquelle les ecclésiastiques ruthènes de Vilnius, pourtant placés pendant des années sous l'autorité du métropolite uniате, furent acceptés par le camp adverse, au point de devenir les meneurs de la contestation.

L'examen de la documentation judiciaire donne ainsi l'impression d'une dichotomie entre une rhétorique publique, teintée d'accents propres aux traités anti-latins et dirigée contre

²²¹ T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 473.

²²² Voir aussi *AVAK*, t. 8, n° 33, p. 78-79.

le haut-clergé uniato, et une rhétorique interne à la communauté ruthène locale, fondée sur une remise en cause de l'Église unie, comme institution régulatrice des rapports sociaux entre les fidèles²²³. Cette nuance est loin d'être accessoire. D'un côté, le clergé, soutenu par les membres les plus actifs des confréries orthodoxes, cherchait ainsi à légitimer son insoumission à l'épiscopat uniato, avec des arguments juridictionnels et dogmatiques forts. De l'autre, il cherchait à rallier les fidèles pris dans la tourmente du schisme de la métropole kiévienne, avec une mise en avant des abus du clergé passé sous l'obédience romaine. L'avidité et l'accaparement illégitime des biens par les uniates constituèrent ainsi l'un des reproches importants du conflit. Parfois, les deux aspects du plaidoyer orthodoxe se retrouvaient réunis dans le même document. La plainte du 29 décembre 1608 contre Pociej et Rutski ajoutait ainsi aux accusations de nature dogmatique et institutionnelle l'affirmation suivante : « le Père Hipacy possède grâce à ses bénéfices de l'or, de l'argent, des portugais²²⁴, des ducats et tout ce dont il a besoin pour son entretien, en grande quantité, mais il dédaigne notre foi et nous-mêmes, simples prêtres indigents²²⁵ ». Ces remarques éparses conduisent à deux conclusions complémentaires.

Tout d'abord, la dénonciation confessionnelle – ou du moins strictement limitée au domaine religieux – ne semblait pas encore constituer un marqueur suffisamment net pour tracer des limites solides entre les partisans et les détracteurs de l'Union. C'est pourquoi, les clercs qui pour des raisons institutionnelles devaient faire face à une division bien plus explicite, durent recourir à d'autres arguments capables d'être perçus et acceptés par la masse des laïcs. Bien entendu, les lacunes du corpus documentaire ne permettent pas toujours de démêler les implications des divers épisodes de ce long conflit. Néanmoins, il est possible de se demander si, au fond, derrière la dénonciation d'une sorte de travestissement de l'Église uniato, ne se cachait tant une crainte eschatologique que la peur des Ruthènes de perdre leurs privilèges face à la communauté latine et de perdre leur influence sur l'espace politique et

²²³ La plainte, déposée le 29 décembre 1608 par l'archimandrite Sieńczyło et le clergé ruthène de Vilnius, dénonçait un ouvrage de Pociej, censé défendre douze articles inacceptables pour la tradition orientale (*AS*, t. 6, n° 62, p. 126). Même s'il s'agissait d'une référence bibliographique non conservée aujourd'hui, il est surprenant de voir que certains points décrits par l'accusation étaient déjà abordés dans *Harmonia*, publié en mars 1608, qui proposait une interprétation inverse par rapport à celle présentée par les plaignants (sacrements, utilisation du pain azyme pour l'hostie). De plus, les clercs mettaient en avant plusieurs questions épineuses qui avaient été soigneusement évitées par le métropolite dans ce même ouvrage : acceptation du concile de Trente et du calendrier grégorien, l'usage des indulgences et la primauté pontificale. Il semblerait donc que le texte enregistré dans les livres du tribunal châtelain de Vilnius établissait moins un commentaire détaillé de l'un des traités du métropolite, mais attribuait au hiérarque plusieurs questions dénoncées traditionnellement par la controverse orthodoxe.

²²⁴ Monnaie d'or de 10 cruzados.

²²⁵ *AS*, t. 6, n° 62, p. 126.

social de la République. La plainte commune déposée par tous les orthodoxes de Vilnius le 30 avril 1609 à l'encontre du métropolite et de l'archimandrite uniates soulignait ainsi :

Cela doit nous [...] affecter tous, que ces personnes s'intitulent du nom de la vieille religion grecque, alors qu'en réalité, c'est-à-dire par leur obédience, elles sont des suivants de l'Église et de la foi romaines. Et par ces agissements elles veulent mener à la confusion et à la perte [сказа] des droits et des libertés de l'ancienne religion grecque, valables depuis des siècles, [...] et accordés aux habitants de cette capitale, Vilnius : d'un côté, au consulat et à l'échevinage romains et au peuple de cette même religion, et, de l'autre côté, au consulat et à l'échevinage ruthènes et à l'homme du commun, non plus de la religion et de l'obédience de l'Église romaine, mais exclusivement aux gens de la religion grecque, qui, dans les États de Sa Majesté le Roi, se trouvent déjà depuis plus de six cents ans sous la bénédiction de leur pasteur traditionnel, le patriarche de Constantinople [...] ²²⁶.

Le second aspect qui transparaît à travers l'étude quelque peu attentive de ce vocabulaire concerne le rôle du clergé dans l'évolution des tensions entraînées par l'Union. Contrairement à l'image classique d'ecclésiastiques indolents, qui suivaient de manière mitigée les évolutions initiées par les associations laïques, le clergé – du moins dans les grands centres urbains – ressort au contraire comme l'un des acteurs principaux du débat. Certes, le statut social des ecclésiastiques les empêchait souvent d'occuper le devant de la scène dans les principaux événements politiques de la République, mais ils jouaient un rôle central à l'échelle locale dans la construction des imaginaires religieux de leurs ouailles. Sur ce point, clergés orthodoxes et uniates exercèrent chacun, mais à des degrés divers, une influence majeure sur la division de la communauté Ruthène. Les premiers agirent par la mise en exergue d'une mémoire ecclésiologique exclusive de la métropole kiévienne, centrée sur la tradition constantinopolitaine. Les seconds, contraints de dénoncer leurs détracteurs, renforcèrent ainsi la cohésion interne de ces derniers et facilitèrent l'assimilation par les fidèles laïcs du discours confessionnel produit par les clercs ²²⁷.

Le bilan et les conséquences des événements survenus dans le diocèse métropolitain, au cours des années 1608-1609, apportent à leur tour un certain étonnement. Face au soutien

²²⁶ AS, t. 6, n° 68, p. 134-135.

²²⁷ Une remarque singulière issue d'une des plaintes orthodoxes est particulièrement significative quelle que soit sa véracité. Déjà en décembre les Anciens de la confrérie orthodoxe du Saint-Esprit dénoncèrent ainsi que dès 1605, Jan Rutski s'était présenté avec un huissier à leur église afin d'établir la liste de l'assistance. Selon les confrères, ce registre lui aurait ensuite servi pour déposer des plaintes sans aucun autre fondement contre les personnes concernées (*Akty JuZR*, t. 2, n° 30, p. 50).

offert aux contestataires par le Grand Tribunal lituanien, dominé par la noblesse non catholique, le roi qui était en route pour la guerre avec la Moscovie se résolut à intervenir personnellement dans la grande-principauté²²⁸. Lors de sa dernière session du 21 juillet 1609, le tribunal des assesseurs (*sąd asesorski*), réuni à Vilnius, cassa l'ensemble des verdicts prononcés par la cour laïque du Grand Tribunal, condamna à la peine de mort les deux principaux consuls ruthènes qui se firent remarquer aux côtés de l'opposition – Jan Tupeka et Izaak Kononowicz – et enleva à la municipalité le droit de patronage sur le monastère de la Trinité²²⁹. Les sentences prononcées par la cour royale ne furent pas appliquées immédiatement car elles furent ignorées par les clercs concernés, qui espérèrent peut-être feindre la conciliation avec le métropolite, en attendant le départ du roi. Afin d'éviter un tel enlèvement de l'affaire, Hipacy Pociej exigea donc un nouveau serment de fidélité des ecclésiastiques de son diocèse. Le document fut signé par plus d'une trentaine de clercs parmi lesquels ne figuraient cependant que deux anciens contestataires²³⁰. Le premier, Aleksander Lwów, prêtre de l'église Sainte-Paraskeva, avait rallié le métropolite dès le mois d'avril²³¹. Le second fut l'archiprêtre déposé de Navahrudak, dont le statut était d'autant plus fragilisé qu'un autre ecclésiastique avait déjà été nommé à sa place. La position du métropolite restait donc relativement instable puisque même la cathédrale se trouvait entre les mains de ses adversaires, qui avaient recueilli l'ancien archiprêtre de Harodnja, Wierzbowiecki²³².

Sigismond III ordonna donc de transférer aux uniates, avec l'aide de la troupe, l'ensemble des douze églises restantes de la ville, à l'exception de celle du Saint-Esprit. Certaines d'entre-elles avaient d'ailleurs été fermées par Bartłomiej Żaszkowski²³³. L'action s'acheva le 11 août, avec la prise de possession de l'église du Transfert-des-reliques-de-saint-Nicolas, où avait été déposée une partie du mobilier liturgique, ramené par l'archiprêtre des autres sanctuaires de la ville. C'est dans ce contexte tendu qu'eut lieu, le soir même, l'attentat commis contre le métropolite par l'un des soldats orthodoxes, présents dans la ville²³⁴.

²²⁸ T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 475, 477-478. Le Grand Tribunal lituanien était alors divisé entre la cour principale laïque, favorable aux opposants de Pociej et la cour *compositi iudicii*, formé d'ecclésiastiques latins, qui dès le 20 mai 1609 s'étaient prononcés pour le métropolite uniaste (*AS*, t. 6, n° 70, p. 136-146).

²²⁹ Ils furent toutefois graciés par le roi, mais démis de leurs fonctions municipales et condamnés à une amende de 120 000 gros lituaniens chacun. Trois autres marchands orthodoxes, membres de la confrérie, se virent imposer une amende de 60 000 gros lituaniens (*ASPBII RAN*, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 101r-105v ; T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 480-481 ; П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 280-291).

²³⁰ *AS*, t. 6, n° 74, p. 156-157.

²³¹ *ZDDA*, P. 2, n° 20, p. 48-49. Pour cette raison Lwów fut privé de son bénéfice sur ordre des magistrats orthodoxes de la municipalité (T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 475).

²³² *Akty JuZR*, t. 2, n° 34, p. 55.

²³³ *AS*, t. 6, n° 72, p. 153-154 ; T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 483 ; П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 371.

²³⁴ Voir *supra*.

Même si le lien entre l'assaillant et la confrérie orthodoxe locale ne fut jamais établi, l'événement marqua la défaite des opposants à l'Union. En effet, il fournit une justification *a posteriori* de l'intervention royale, menée *manu militari*, car la contestation tournée contre la hiérarchie uniate apparaissait désormais non seulement comme un conflit religieux, interne à la communauté ruthène, mais comme une véritable remise en cause de l'ordre et donc de la puissance publique, avec des accents criminels²³⁵. Là encore, les réactions qui eurent lieu dans les derniers jours du conflit peuvent donner lieu à des lectures diverses. Certes, la pression institutionnelle, exercée sur les acteurs orthodoxes, put influencer le regard de la communauté ruthène locale et étayer le discours clérical qui présentait les uniates comme une « fausse » Église. Toutefois, il serait difficile de douter de la forte impression laissée par les actions du début du mois d'août, quand des détachements de l'armée royale vinrent à l'intérieur même de la cité pour enlever les sanctuaires ruthènes aux desservants, considérés par les habitants comme leur clergé local. Bien que cette intervention parvînt à éviter tout débordement violent, elle dut apparaître aux habitants de cette partie de la ville comme un véritable chamboulement et une intrusion dans les partages confessionnels de l'espace urbain. La démarche semblait d'autant plus exceptionnelle que, pendant cinq jours, les lieux de culte récupérés restèrent dans la possession des officiers royaux, avant d'être transmis au métropolite. Durant ce temps et avec l'aide des représentants de la municipalité, ils établirent un inventaire complet des biens meubles, présents dans chacune des églises. De cette manière il s'agissait de l'un des premiers actes, établis par les autorités officielles, qui attribuait explicitement la possession d'églises paroissiales ruthènes au clergé uni à Rome.

Quelles furent enfin les conséquences des ces événements dans les rangs du clergé lituanien de rite oriental ? Après plus d'une décennie d'hésitations et de négociations, le conflit marqua indéniablement la fin des grands mouvements de contestation, internes aux structures ecclésiastiques, jusqu'aux années 1620, voire au-delà. Bien entendu, le métropolite et la justice royale échouèrent à rallier la majorité des prêtres révoltés et il serait erroné de prétendre qu'après 1609, l'ensemble des desservants exprimèrent leur acceptation de l'obédience romaine²³⁶. Toutefois, il devenait désormais évident que toute opposition venue

²³⁵ Les juges du tribunal des assesseurs présentèrent ainsi contre les magistrats orthodoxes de Vilnius huit chefs d'accusation, parmi lesquels se trouvaient la sédition, la résistance à l'exercice de la puissance publique et, indirectement, le crime de lèse-majesté puisqu'ils avaient refusé d'appliquer plusieurs décrets émis directement par le roi (П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 290-291).

²³⁶ T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 484. L'ancien archiprêtre de Vilnius, Bartłomiej Żaszkowski, put obtenir un bénéfice à Sluck, grâce à la protection des Radziwiłł. L'archiprêtre de Harodnja, Wierzbowiecki, qui

du bas des structures de l'Église ne pouvait produire une action efficace, malgré le soutien de la noblesse non catholique. Une telle évolution correspondait également à une nouvelle étape dans le développement des institutions de la métropole kiévienne. Contrairement aux affirmations de Tomasz Kempa, il paraît inexact de réduire les intentions des principaux meneurs, Bartłomiej Żaszkowski et Samuel Sieńczyło, à de simples ambitions personnelles²³⁷. Leur capacité à rallier la plupart des prêtres de la capitale lituanienne et les échos de leur action dans d'autres centres du diocèse, indique que la défense des intérêts personnels traduisait en réalité un rejet de la centralisation, ou du renforcement du contrôle local, tentée par Hipacy Pociąg. C'est pourquoi, leur échec amena non pas tant la victoire de l'Union mais celle des réformes disciplinaires voulues par la hiérarchie.

Par un retournement paradoxal, il s'agissait donc d'un retour aux questions soulevées au début des années 1590, quand le conflit institutionnel entre le métropolite et les évêques ruthènes de la Couronne, soucieux de préserver leur autonomie, déboucha sur l'expression des premiers projets unionistes. La carte de 1609 présenta ainsi des tendances inversées. L'épiscopat uniaste, reconnu comme la seule autorité ruthène officielle, se recentra encore davantage sur la Lituanie, en héritage des anciennes aspirations de Michał Rahoza. À leur tour, les orthodoxes s'emparèrent des tendances centrifuges des acteurs initiaux de l'Union, pour promouvoir les nouveaux pôles locaux de leur communauté, centrés désormais sur les régions méridionales, avec les diocèses de L'viv et de Przemyśl, ainsi que le clergé ruthène de la région de Kiev, qui revendiquait une indépendance de fait face au pouvoir métropolitain.

La diminution du rôle des clercs comme moteurs de l'action anti-unioniste par la voie institutionnelle, provoqua une autre évolution majeure. D'une part, elle déplaça définitivement les tensions entre gens d'Église vers la scène de la controverse, donnant naissance à une période qui pourrait être qualifiée de « temps des polémistes ». De l'autre, elle céda la place à l'action laïque, des confréries et de la noblesse, comme principaux porte-paroles des suppliques de la communauté orthodoxe.

fut détenu pendant quelques semaines au monastère de la Sainte-Trinité par le métropolite, trouva finalement refuge auprès de la confrérie orthodoxe de Vilnius (*Akty JuZR*, t. 2, n° 34, p. 55-56).

²³⁷ T. Kempa, « Wydarzenia wileńskie... », p. 486.

Troisième partie

Une religion entre deux Églises (vers 1610 – vers 1650)

Chapitre 6

Construire l'ennemi

Les événements de la première décennie du XVII^e siècle firent ressortir les divers enjeux des tensions nées de l'Union avec Rome. Ils permirent également d'estimer les forces respectives qui, de toute évidence, se révélaient insuffisantes pour que l'une des deux Églises ruthènes pût garantir durablement son autorité auprès de l'ensemble de la communauté. De même, il devenait de plus en plus manifeste que la rhétorique de dénonciation réciproque, consolidée par les litiges en justice, rendait de plus en plus illusoire l'espoir d'une conciliation entre les meneurs de chacune des tendances, sans modifier les bases posées dans les années 1590. En 1608, la publication de l'ouvrage d'Hipacy Pociej, *Harmonie ou concordance de la foi*, au lieu de désarmer les arguments dogmatiques, ne fit qu'alimenter la contestation.

Uniates et orthodoxes durent donc relever un défi déjà présent en filigrane dès les années 1590, mais qui devint essentiel face à l'impasse institutionnelle évidente : se démarquer clairement d'un adversaire encore trop proche afin de rendre audible leur propre position et de renforcer leurs structures internes pour les rendre plus aptes à la confrontation. Un tel projet ne se limitait pas à formuler une nouvelle définition de la métropole kiévienne, partagée entre les obédiences, mais exigeait d'introduire dans la pratique de nouvelles structures et surtout des normes plus nettes qui renforceraient la cohérence du clergé et de son rapport aux fidèles.

I) La désunion des moines

La place des moines dans les structures des Églises orientales soulève tout naturellement la question de leur participation aux processus qui accompagnèrent l'Union de Brest. Pourtant, ils sont souvent considérés à travers le prisme dualiste d'une « crise » et d'une « réforme », qui reproduit fidèlement la vision traditionnelle des évolutions de l'Église ruthène à cette période¹. L'impression est d'ailleurs renforcée par l'indigence des sources qui, pour le XVI^e siècle, ne mentionnent généralement les monastères que comme de simples objets

¹ Dans l'histoire de l'ordre basilien, Atanasij Pekar parle ainsi du « déclin complet » du monachisme ruthène aux XV^e-XVI^e siècles : *Напис історії Василянського чину Святого Йосафата*, Rome, Видавництво ОО. Василян, 1992, p. 88-93.

des luttes financières pour les bénéfices. Cette lecture s'accompagne en outre de l'idée que la majorité des communautés monastiques restèrent dans l'obédience constantinopolitaine et furent ravivées par les frictions, comme foyers de la tradition spirituelle orthodoxe. En face, le clergé uniaste aurait suppléé ce désaveu par la fondation d'une structure monastique nouvelle, inspirée du modèle latin – l'ordre basilien. S'il est difficile de remettre en cause certains aspects de cette thèse, celle-ci n'évite pas pour autant plusieurs paradoxes. D'une part, même si la majorité de l'épiscopat des années 1590 n'avait pas de véritable expérience monastique, le métropolite Rahoza ou l'évêque de Pinsk-Turaw Jonasz Hohol avaient servi pendant longtemps comme archimandrites et rallièrent pourtant les projets unionistes des autres hiérarques². Surtout, il semble contradictoire de souligner à la fois la crise profonde des couvents et affirmer dans le même temps qu'ils constituèrent dès l'origine les principaux centres de l'opposition à l'Union. Il faut donc accepter que le monachisme ruthène offrait un tableau plus complexe et vraisemblablement plus éclaté.

1) Un conservatisme en question

Dans sa récente étude, Piotr Chomik revisita et nuança le tableau peu reluisant de l'état des monastères ruthènes de la grande-principauté de Lituanie au XVI^e siècle. L'auteur y indique en effet que, jusqu'au règne de Sigismond II Auguste (1548-1572), les monastères orthodoxes lituaniens étaient des institutions à la fois relativement riches et bien organisées, avec un incontestable rayonnement religieux, grâce au culte des saints et des icônes miraculeuses qui attiraient de nombreux pèlerins³. Dans la seconde moitié du siècle la crise aurait moins touché ces fonctions cultuelles que l'état économique des monastères, affecté par la pratique de la commende et surtout par l'éclatement confessionnel des fidèles avec l'arrivée de la Réforme. Les conclusions de Piotr Chomik corrigent une présentation trop linéaire de l'affaiblissement des structures monastiques mais conservent implicitement la vision du monachisme comme garant privilégié de la tradition dans les institutions ecclésiastiques orthodoxes.

La question paraît pourtant moins évidente si on l'examine dans le détail. Tout d'abord, les conflits entre uniastes et orthodoxes ne peuvent se réduire à une simple opposition entre tendances innovatrices et attachement inconditionnel à l'ancienne tradition

² L'obligation de choisir les hiérarques parmi les moines n'était plus respectée à cette époque au point que même les candidats laïcs pouvaient prétendre à cette charge, à condition de recevoir la consécration cléricale (K. Chodnicki, *Kościół prawosławny...*, p. 130-138 ; М. Димид, *Єпископ...*, p. 136-141).

³ P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 552-554.

orthodoxe. Ainsi, les confréries qui, pour la plupart d'entre elles, rallièrent et même façonnèrent la position anti-unioniste, défendirent dans le même temps un vaste programme de réforme de la vie religieuse locale, avec des solutions parfois contraires aux cadres anciens de l'Église orthodoxe⁴. D'autre part, malgré les arguments développés dans la controverse, les partisans comme les détracteurs de l'Union se trouvaient dans une rupture avec les équilibres instaurés dans la métropole kiévienne au cours du XVI^e siècle. Les premiers devaient ainsi justifier le changement d'obédience, qui avait un sens ecclésiologique fort, puisqu'il était fondé sur une Union locale et devenait un objet à part dans les contacts entre Rome et Constantinople. Les seconds étaient confrontés, à leur tour, à la nécessité de légitimer le rejet de leur hiérarchie ecclésiastique, qui avait pourtant été instituée par les patriarches orientaux. Surtout, les réactions des monastères ne furent pas unanimes ou, du moins, révélèrent une nette différence entre les territoires.

Pour les synodes parallèles tenus à Brest en octobre 1596, les différentes sources mentionnent trois archimandrites ruthènes présents au synode uniaste et douze archimandrites ou higoumènes parmi les rangs du clergé orthodoxe⁵. Alors que la moitié de ces derniers venait du diocèse de Luc'k-Ostroh, ceux qui prirent le parti de l'Union étaient tous originaires de la partie lituanienne du diocèse métropolitain. Le territoire placé directement sous l'autorité de Michał Rahoza présentait ainsi le tableau le plus contrasté. D'un côté, les deux monastères parmi les plus actifs à la fin du XVI^e siècle – celui des Grottes de Kiev et de l'Annonciation à Supraśl – dénoncèrent le projet unioniste et se placèrent en conflit ouvert avec le métropolite. Dans le même temps, plusieurs couvents de la Lituanie occidentale dotés d'un fort prestige local reconnurent l'obédience romaine : Saints-Boris-et-Gleb à Harodnja, le monastère de l'Annonciation de Braslaw, le monastère de la Très-Sainte-Mère-de-Dieu de Lawryšava et le monastère de l'Ascension de Minsk, dirigé par Rahoza avant son accession à la métropole⁶. À Vilnius, la situation de la Sainte-Trinité paraissait d'autant plus complexe que le monastère se trouvait intimement lié à la confrérie orthodoxe de la ville. Toutefois, le premier archimandrite connu après 1596, Sofroniusz, resta au départ loyal envers le métropolite, même s'il paraissait peu favorable à

⁴ Ce point est directement abordé dans М. В. Дмитриев, *Между Римом и Царградом...*, p. 89-132.

⁵ Voir *supra* Tableaux n° 13-14. Formellement, les uniastes comptaient également d'autres supérieurs monastiques, puisque Jonasz Hohol détenait encore sa charge pour l'archimandritat de Kobryn' et les chartes pontificales obtenues à Rome en mars 1595 accordait à Hipacy Pocij le bénéfice du monastère Sauveur de Volodymyr et au métropolite Michał Rahoza celui du monastère des Grottes de Kiev.

⁶ *DUB*, n° 231, p. 362.

l'Union elle-même. En somme, l'élite monastique ruthène des capitales du diocèse métropolitain suivit son hiérarque et se trouva intégrée dans l'Église uniate⁷.

Les raisons précises de cette disparité territoriale ne peuvent donner lieu qu'à des suppositions. Néanmoins, il semblerait que le droit de patronage ou, du moins, l'influence de certains magnats jouèrent ici un rôle non négligeable. L'engagement massif des moines des voïvodies de Kiev et de Volhynie en faveur de l'orthodoxie pouvait renvoyer en effet à leur dépendance à l'égard du prince Ostrogski qui exerçait son influence sur ces régions. La même situation, mais avec des enjeux différents, se retrouvait précisément à Supraśl qui était une fondation privée. Le patron, Hieronim Chodkiewicz, était un catholique latin qui était à d'autres occasions parfaitement disposé à soutenir l'Union, mais qui se montrait soucieux de limiter l'influence du métropolite sur l'un des principaux sanctuaires de la famille. Au départ, il veilla donc à protéger l'archimandrite Hilarion Massalski dont l'engagement dans le camp orthodoxe arrangeait d'une certaine manière ses propres intérêts. Il fallut donc attendre que le conflit entre Massalski et le métropolite Pocij se transformât en une véritable affaire publique, avec l'intervention du roi, pour que Chodkiewicz se résigne, en 1603, à nommer un nouveau supérieur à Supraśl⁸. Les archimandrites passés à l'Union s'inscrivaient à leur tour dans les rapports issus du droit de patronage, puisque leurs bénéfices relevaient directement du patronage royal et se trouvaient sous une influence plus étroite du pouvoir métropolitain. Par conséquent, même si cet aspect ne devait pas constituer l'unique raison de leurs choix, il est indéniable que le ralliement aux orthodoxes aurait rendu leur position particulièrement fragile et sans doute entraîné à terme leur déposition.

2) Des communautés réduites

Quel fut donc l'état du monachisme ruthène de la Lituanie occidentale au moment de la division de l'Église kiévienne entre deux obédiences ? Malgré les informations rassemblées par Piotr Chomik, le problème est loin d'être complètement exploré. Par exemple, comme le souligne l'auteur lui-même, nous ne savons presque rien des monastères

⁷ Le cas du monastère de Braslaw correspondait à une situation complexe. Le couvent lui-même relevait de l'archevêché de Polack, occupé par Grzegorz Zagorski. Cependant, son archimandrite Klemens (Bohdan) Godkiński exerçait dans le même temps la charge de supérieur du couvent de Harodnja qui correspondait à son bénéfice principal obtenu en 1591 (voir Annexe 4). Pour sa charge à Braslaw, il avait été consacré par le hiérarque de Polack, Nataniel Sielicki (P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 293-294).

⁸ Le conflit est présenté dans A. Мірановіч, « Манастыр... », p. 23-25 ; *RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 82.

de Losk ou de Hal'sany⁹. Une autre difficulté provient notamment de l'extrême variété des structures, difficiles à classer en raison du corpus documentaire relativement restreint. Pour certains couvents, la désignation paraît étonnante, comme dans le cas du « petit monastère presbytéral [*popowski*] » situé au cœur de Harodnja¹⁰. L'origine du nom reste relativement obscure et ne permet pas de savoir s'il s'agissait d'une désignation populaire associée à l'ancienne église séculière ou au statut des moines, établis ici au cœur de la ville et pourvus du sacerdoce. Quoi qu'il en soit, l'exemple prouve que l'appellation de « monastère » pouvait renvoyer à des réalités variées, qui ne laissèrent pas les mêmes empreintes dans les archives en fonction de leur importance. Piotr Chomik relève pour l'ensemble de l'espace lituanien 66 monastères orthodoxes, fondés avant la fin du XVI^e siècle¹¹. Parmi eux, dix se situaient dans les voïvodies de Vilnius et de Trakai. Ce chiffre ne constitue toutefois qu'une valeur indicative, car plusieurs fondations modestes purent échapper à ce recensement et, inversement, l'existence de certaines communautés paraît contestable¹². Néanmoins, il suffit à montrer que la place du monachisme ruthène y restait relativement modeste, puisque pour un cinquième du territoire et un tiers de la population de la grande-principauté, d'après les données du milieu du XVII^e siècle (voir Tab. 3), cet espace ne comptait que près d'un monastère sur sept.

La vie interne des communautés à la veille de l'Union de Brest demeure mal connue mais les quelques informations disponibles laissent supposer que leurs effectifs baissèrent dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Jusqu'aux années 1570, le monastère de Supraśl compta ainsi en moyenne plus de trente moines et la communauté atteignit même trente-huit individus à la mort de l'archimandrite Joachim en 1572¹³. Cette même année la région vit l'arrivée d'une épidémie qui en quelques années emporta près des deux tiers de la communauté qui vers 1575 ne comptait plus que douze moines¹⁴. Pour autant, l'effondrement de la population monastique ne fut pas qu'un effet des contingences car, au cours des trente années suivantes, elle resta limitée à ces effectifs réduits, sans parvenir à retrouver son état antérieur. Cette stabilité numérique, sur une période relativement longue, suggère alors qu'un tel état correspondait également à la volonté des patrons, probablement désireux de réduire les dépenses de la communauté afin de pouvoir récupérer une partie des revenus monastiques.

Le même panorama apparaît pour le monastère de la Sainte-Trinité à Vilnius. Pour la fin du XVI^e siècle nous ne disposons pas de données chiffrées de la communauté, mais plusieurs

⁹ P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 199.

¹⁰ Ю. Гардзеў, *Магдэбургская Гародня...*, p. 75.

¹¹ P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 194-195, 422.

¹² Voir *supra* Chapitre 1.

¹³ *AS*, t. 9, p. 74-75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

indices soulignent sa taille réduite. La place occupée par la confrérie orthodoxe dans le couvent montre à elle seule le relatif effacement des moines à la fois dans l'espace de l'ensemble monastique (avec l'abandon du réfectoire) et dans le service cultuel, confié par la municipalité aux curés séculiers de la cité et assuré partiellement par le clergé de la confrérie¹⁵. Un autre détail qui corrobore cette impression renvoie au déclin du couvent féminin qui avait été fondé sur le même territoire vers le milieu du XVI^e siècle et semblait exister encore en 1589¹⁶. Pourtant la communauté dut cesser d'exister quelques années plus tard puisque la première supérieure connue, Wasyliśsa (Barbara) Sapieżanka, fut considérée par la suite comme la « restauratrice » du couvent¹⁷. Enfin, la désolation du plus ancien couvent ruthène de la capitale devint par la suite un lieu commun des écrits de controverse et de la rhétorique uniate, dans l'intention de montrer l'importance de la tâche accomplie par les premiers réformateurs de l'ordre basilien. Là encore, le témoignage de l'higoumène de Polack au procès de béatification de Jozafat Kuncewicz, parmi les diverses détails fournis sur les premières années de la vie de ce dernier, insistait sur le déclin du sanctuaire. Au moment de l'entrée de Kuncewicz dans le monastère, il n'y aurait trouvé qu'un seul moine et, les jours de fête, les messes célébrées dans l'église de la Sainte-Trinité ne rassemblaient qu'une vingtaine de personnes des deux sexes¹⁸. Le caractère évidemment hagiographique de ce récit ne lui enlève pas toute crédibilité si l'on considère que, déjà en 1584, Etienne Báthory acceptait d'accorder le patronage sur le monastère à la municipalité de Vilnius précisément parce qu'il était tombé « en grande ruine », à la fois par l'état de ses constructions et par sa discipline interne¹⁹.

Ce recul des vocations pouvait être à la fois la conséquence de l'affaiblissement économique des institutions monastiques et celle des nouvelles formes de spiritualité, plus éloignées du monachisme orthodoxe. Toutefois, le délabrement de la richesse foncière des

¹⁵ Voir *supra* Chapitre 7.

¹⁶ Certains auteurs, à la suite d'Ignacy Stebelski, supposent que le monastère fut fondé en 1520 par la fille de Jan (Iwan) Sapieha, Katarzyna Sapieżanka (voir M. Borkowska, *Leksykon zakonnic...*, p. 173). Cette information ne trouve toutefois aucune attestation dans les archives et fut peut-être formulée à partir d'une confusion avec une autre Katarzyna (Eudoksja) Sapieżanka qui fut moniale de la Sainte-Trinité avant de fonder le monastère basilien de Minsk vers 1650 (*DS*, p. 98, 106). La première mention de la communauté féminine figure dans la confirmation royale des statuts de la confrérie orthodoxe de Vilnius datée du 21 juillet 1589 (*AVAK*, t. 9, n° 52, p. 142).

¹⁷ Voir par exemple la confirmation royale de 1688 : « [...] przy cerkwi ś. Trójcy będący, od wielebnej panny Wasyliszy Barbary Sapieżanki – wielmożnego niegdy wojewody Mińskiego córki restaurowany, a od niektórych osób po większej części nowo fundowany [...] » (*AVAK*, t. 9, n° 98, p. 265). Józef Ignacy Kraszewski affirme que la communauté féminine fut réorganisée par les soins d'Hipacy Pocięj et de Józef Rutski, mais ne cite aucune source à l'appui (J. I. Kraszewski, *Wilno...*, t. 3, p. 74). Si l'on considère cette information comme valable, il faut situer l'arrivée de la nouvelle supérieure entre septembre 1607 (date d'entrée de Rutski au couvent) et début de l'année 1609 (voir Annexe 14).

¹⁸ *SJH*, t. 1, p. 175.

¹⁹ *AZR*, t. 3, n° 144, p. 286.

couvents ne doit pas être exagéré. Sans cela, il serait difficile de comprendre les luttes pour les bénéfices monastiques qui suivirent l'Union de Brest et qui, d'une manière plus locale, étaient déjà présentes dans les années 1590. Il faut en réalité prendre garde à ne pas confondre ici la valeur même des bénéfices et l'affectation des sommes prélevées. Tout naturellement les détenteurs du bénéfice et, indirectement, certains patrons étaient tentés de diminuer la taille des communautés présentes dans le monastère afin d'augmenter leurs propres revenus. Ce phénomène ne constitue pas pour autant une règle univoque. D'une part, le droit de patronage et ses abus n'étaient pas une nouveauté de la seconde moitié du XVI^e siècle et, d'autre part, maintenir un sanctuaire dans un état de délabrement revenait à ne plus attirer de nouvelles fondations et s'avérait donc contraire aux intérêts financiers du patron et du bénéficiaire. En un mot, si les monastères ruthènes de la fin du XVI^e siècle vivaient certes sur un héritage antérieur, celui-ci était encore loin d'être dilapidé. La crise, telle qu'elle était perçue par une partie des élites orthodoxes, affecta bien davantage la discipline et plus encore l'aura qui entourait les moines. Il est vrai que nous n'avons que les traces des regards extérieurs, sans pouvoir plonger au cœur de la vie interne des communautés monastiques, mais ce silence à lui seul en dit long sur leur position face aux courants spirituels de l'époque.

Pourtant, cette apparente inertie généralisée cache des situations hétérogènes ou, du moins, des exceptions notoires. L'exemple le mieux connu concerne le monastère de Supraśl, qui formait indéniablement un cas particulier à l'échelle de la métropole. Grâce aux inventaires conservés, nous savons qu'en 1557 sa bibliothèque comptait au moins 203 ouvrages, réunis par les efforts des premiers archimandrites²⁰. Les moines du couvent composèrent même au cours du XVI^e siècle plusieurs œuvres de controverses dirigées contre les protestants mais également les juifs et, surtout, les catholiques²¹. Les bibliothèques et l'activité culturelle des autres couvents restent très peu connues mais des mentions éparses attestent de l'existence dans plusieurs d'entre eux de collections d'ouvrages parfois anciens. En juillet 1601, le métropolite Pociiej informait en effet Lew Sapieha qu'il avait trouvé dans le monastère de la Trinité plusieurs ouvrages vieux de plus de cent ans, dont l'un renfermait le privilège du pape Eugène IV, traduit en slavon et relatif au concile de Florence²². Il serait

²⁰ P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 465-487 ; С. Ю. Темчин, « Сколько книг было в Супрасльском Благовещенском монастыре в 1532 г. », *Здабыткі*, 12 (2010), p. 68-75 ; *Id.*, « Рукописи кимбаровского собора Супрасльского Благовещенского монастыря (1532–1557 гг.) », *Knygotyra*, 54 (2010), p. 173-185.

²¹ A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki...*, p. 119-121. En 1570, le moine Eustachy composa ainsi l'*Écrit contre les luthériens* (*Списание противъ лютеровъ*), puis, quelques années plus tard, deux autres traités s'attaquèrent à l'ouvrage de Piotr Skarga *De l'Unité de l'Église* (1577) : *Épître aux Latins* (1581) et *Exposé sur la maudite et sur l'ignoble latinité* (1586).

²² *ADS*, t. 1, n° 334, p. 278.

donc abusif de considérer qu'il n'y eut que des moines ignorants, en oubliant que certains s'inscrivirent directement dans les controverses brûlantes de leur époque.

Et pourtant, à la lecture des sources, une impression de dichotomie se maintient entre les aspirations laïques et la vie monastique. Les confréries religieuses ruthènes – qui sont malheureusement la seule expression directement visible de la religion laïque dans les sources – restaient attachées aux églises monastiques dans lesquelles elles fondaient généralement leurs autels, parlaient parfois du monachisme mais, au fond, avaient des contacts assez superficiels avec les moines. Alors que les statuts de la confrérie de Vilnius autorisaient en principe l'accès à l'association à tous individus clercs ou laïcs, quel que fût leur statut, aucun moine ne figurait sur le registre des confrères des années 1590, à l'exception d'un hiéromoine grec, Pakhomios (Pachomiusz)²³. De même, après avoir quitté le monastère Sainte-Trinité, les confrères mirent vraisemblablement quelques années à organiser institutionnellement leur propre monastère autour de leur nouvelle église du Saint-Esprit²⁴. Durant les vingt premières années de son existence, entre 1584 et 1604, la confrérie n'entretint que des clercs séculiers même s'ils officiaient dans l'église monastique. Cela paraît donc indiquer que l'attachement des élites orthodoxes à la sacralité des anciens monastères de la métropole se conjugait avec une certaine distance avec les membres des communautés monastiques²⁵. Ces dissonances en appelaient indirectement à une réforme du monachisme qui, dans l'esprit des fidèles, devait être ravivé, voire réorganisé en profondeur.

3) Le monachisme au service de l'Union : entre tradition orientale et inspiration latine

Les enjeux du lien entre les moines et l'ensemble des fidèles de « rite grec » furent perçus de manière précoce par la hiérarchie uniate et, en particulier, Józef Rutski revenu à Vilnius comme simple laïc mais doté d'une solide formation théologique dans l'esprit missionnaire tridentin. Très tôt, ses activités éducatives menées dans le séminaire uniate de Vilnius, rattaché à la Sainte-Trinité, l'amènèrent à formuler des propositions censées donner les cadres nécessaires à une réforme d'ensemble des monastères ruthènes, voire au-delà.

²³ Annexe 7.

²⁴ Les indications à ce sujet sont généralement très imprécises dans l'ensemble des ouvrages. Pourtant, la question fut abordée dès 1911, dans un article de Dmitrij Dovgjallo : « Виленская Св.-Духова обитель и начало в ней иноческого общежития » dans *Памятная книжка Виленской губернии на 1911 год*, Ю. В. Татищева (éd.), Vilnius, Губернская Типография, 1911, p. 1-19. L'auteur y présente plusieurs arguments convaincants qui amènent à situer la fondation avant 1604.

²⁵ Dans les instructions au synode de Brest de 1594, les confrères de Vilnius demandaient toutefois de veiller à ne pas laisser vides les monastères qui avaient pourtant un supérieur (voir *supra* Tableau 12).

Pour lui, le redressement de l'Église kiévienne nécessitait un renouveau disciplinaire, dont les résultats pourraient servir de vitrine face aux laïcs et assurer la diffusion de l'Union dans l'ensemble de la métropole.

L'accent mis sur les communautés monastiques dépassait le mimétisme face aux ordres latins de la Réforme tridentine. L'activité et les écrits de Rutski montrent parfaitement que le renouveau devait se faire par l'éducation du clergé et par la place accordée à l'activité pastorale, ce qui le plaçait à la marge des représentations « classiques » du monachisme oriental. Ses choix étaient donc guidés par le pragmatisme et le constat des insuffisances du premier établissement scolaire fondé par le métropolite Pociej. Pour le théologien, les moines devaient donc devenir la pierre angulaire de la réforme car ils pouvaient à la fois fournir des enseignants aux futurs séminaires et initier indirectement la réforme de la hiérarchie, à condition de leur réserver les charges épiscopales de la métropole²⁶. En somme, le monachisme ruthène devait servir à relier une réforme locale du clergé *in membris et in capite*. Ces considérations sont un reflet net de la vision romaine de l'époque, où le rétablissement de l'autorité exigeait au préalable un rétablissement de la discipline et de la dignité dans l'Église.

Dans son raisonnement, Rutski pensait tout naturellement faire appel aux religieux latins dont la règle serait proche de la tradition érémitique orientale. En effet, au cours de son séjour dans la capitale pontificale, Rutski avait pu côtoyer les représentants des divers ordres latins et, en particulier, des carmes déchaux qui venaient de mettre en place leurs structures italiennes. Profitant du passage dans la République d'une délégation formée par les représentants de l'ordre, le jeune théologien n'avait pas hésité à faire appel aux pères pour leur suggérer de fonder un nouveau couvent dans l'espace lituanien et servir ainsi d'exemple aux moines de rite grec²⁷. Dès le 1^{er} septembre 1604, le chef de la mission, Paulus Simon, informa la Curie de cette proposition et manifesta son enthousiasme pour le

²⁶ Telle était l'idée développée dans son fascicule publié à Vilnius en janvier 1605, sous le titre *Discursus Rutheni cuiusdam de corrigendo regimine in ritu Graeco* : « Monachi Ordinis S. Basili sunt illi, ex quibus iuxta canones Graecorum ad omnes praelaturas ecclesiasticas assumi debent capita. Quare si bonos uelimus habere episcopos, curemus bonos religiosos, hoc est curemus, ut religiosi nostri sint docti inque bene ordinata ac perfecta uita internareligiosa bene fundati quarum rerum neutra hoc tempore apud nos extat » (A. Welykyj, « Josephus Velamin Rutskyj, *De corrigendo regimine in ritu graeco* », *AOSBM*, 4 [10]/2 (1963), p. 127).

²⁷ La délégation avait été envoyée par le pape au shah de Perse Abbas I^{er} (1588-1629), dans l'intention d'en faire un allié dans les projets de ligue anti-ottomane voulue par le Saint-Siège. Elle était composée de Paulus Simon a Jesu Maria (Paolo Rivarola, 1576-1643), Joannes Thaddaeus a S. Elisaeo (Juan Roldán, 1574-1633) et Vincentius a S. Francisco (Juan de Gambart, 1574-1623). Voir : A. a S. Theresia, *Hierarchia Carmelitana. seu series illustrium praesulum ecclesiasticorum ex Ordine Carmelitarum discalceatorum*. fasc. 1 : *De Episcopis ecclesiae Ispahanensis in Persia*, Rome, Apud Curiam Generalitiam, 1933, p. 9-15 ; A. M. a SS. Sacramento, « Il P. Paolo Simone Rivarola primo missionario Carmelitano in Persia », *Il Carmelo*, 1937, p. 152-154.

projet²⁸. Après une tentative infructueuse pour entrer en Moscovie, les religieux durent rebrousser chemin et passer plusieurs mois en Pologne-Lituanie, ce qui leur donna l'occasion de s'entretenir plus longuement avec l'ancien pensionnaire du collège Saint-Athanase et d'examiner ses propositions.

Parallèlement, celui-ci parvint à convaincre le métropolite de ne pas laisser échapper une telle occasion. Les registres du chapitre des carmes déchaux indiquent en effet qu'en avril 1605 Hipacy Pociej et son « vicaire » – titre derrière lequel se cachait vraisemblablement Józef Rutski – avaient adressé des lettres aux supérieurs romains pour demander à l'ordre de leur envoyer des pères pour une nouvelle fondation lituanienne, destinée à soutenir les efforts de l'Église uniate²⁹. Dans les propositions de Rutski, il s'agissait d'employer les frères du Carmel, qui accepteraient de passer au rite grec, pour former des recrues locales et servir d'exemple à la réforme des moines basilien. Le choix des carmes déchaux paraissait le plus pertinent car leurs usages étaient proches de ceux des moines de rite grec. Comme ces derniers, ils ne consommaient pas de viande et leur règle reprenait plusieurs points des *Grandes* et *Petites Règles* de saint Basile. Le premier chapitre général de la Congrégation italienne de l'ordre accueillit favorablement cette demande mais préféra établir sa maison à Cracovie, afin de répondre également aux sympathies que les missionnaires carmes avaient pu susciter auprès de la noblesse polonaise³⁰. Cependant, les religieux dépêchés de Rome n'arrivèrent en Pologne qu'à la fin novembre 1605 et l'aide demandée par le clergé ruthène ne prit la forme que de promesses sans lendemain, en raison de l'ampleur de la tâche et de la faible implantation de l'ordre sur le territoire polono-lituanien³¹. Józef Rutski remit donc ses projets à plus tard et proposa d'accompagner

²⁸ A. Welykyj, « Joannes Velamin Rutskyj... », p. 12-13.

²⁹ A. Fortes (éd.), *Acta capituli generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae*, vol. 1 : (1605-1641), Rome, Teresianum, 1990, p. 8. L. Kowalówka, *Z naszej przeszłości misyjnej*, Rome, Sekretariat Prowincjalny Misji Karmelitańskich, 1975, p. 52-71 ; A. Welykyj, « Joannes Velamin Rutskyj... », p. 14-15. Leonard Kowalówka (L. Kowalówka, *op. cit.*, p. 58-59) estime que la mention pouvait renvoyer à l'archiprêtre uniate de Vilnius. Cette charge était alors occupée par Bartłomiej Żaszkowski. Il paraît cependant peu probable que celui-ci possédât une stature suffisante pour se charger d'une telle demande. Porfirij Pidručnyj suppose à son tour qu'il pouvait s'agir également du prêtre de rite grec Pietro Arcudio qui, après un long séjour en Lituanie, était rentrée à Rome et gardé des contacts étroits avec le métropolite ruthène (П. В. Підручний, « Два програмови писання... », p. 43). Toutefois, là encore l'usage de ce titre sans nommer directement l'individu aurait été étrange à l'égard d'un clerc qui était bien connu à Rome. L'hypothèse la plus plausible demeure donc celle de Welykyj qui souligne que Rutski était alors une sorte d'homme de confiance de Pociej sur le territoire lituanien, avec une appellation informelle, qui aurait été rendue de manière approximative par le terme latin « vicarius Metropolitae Rutheni ».

³⁰ Sur la création de la province polonaise des carmes déchaux et l'expansion de l'ordre dans la République voir C. Gil (réd.), *Karmelici bosy w Polsce 1605-2005. Księga jubileuszowa*, Cracovie, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2005 ; B. J. Wanat, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605-1975*, Cracovie, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1979.

³¹ B. J. Wanat, « Wkład i zasługi włoskich karmelitów bosych w powstanie prowincji Ducha Świętego w Polsce w pierwszej połowie XVII wieku », *Analecta Cracoviensia*, 27 (1995), p. 637-652. Encore en 1609, à la veille de la

l'ambassade pontificale du père Simon qui s'apprêtait à reprendre la route de la Moscovie, profitant de l'installation de Faux Dimitri sur le trône des tsars³².

Ce voyage joua un rôle important dans les réflexions du futur métropolite. Il faut remarquer que le nouveau souverain moscovite avait accueilli avec un grand intérêt ces idées de réforme monastique et essaya même de retenir le théologien pour aider à la mise en œuvre de ces mesures³³. L'expérience moscovite fut sans suite mais amena Rutski à ajuster ses plans initiaux. Les solutions abordées à Moscou avec Dimitri devaient être soumises à l'approbation de la Curie et il fut donc décidé que le représentant uniote se rendrait à Rome dans la suite du légat et neveu du nonce de Varsovie, Alessandro Rangoni. La délégation arriva dans la capitale pontificale à la mi-juin 1606. Peu après, Rutski présenta à Paul V un document qui n'était plus son texte de janvier 1605 mais un nouveau document, intitulé *De aliis mediis iuuandi Graeco et Ruthenos*³⁴.

La différence majeure entre les deux projets réside dans la place accordée au clergé basilien local. Alors que dans le premier cas les religieux occidentaux ne devaient être que des initiateurs d'une réforme interne du monachisme oriental, dans le texte de 1606 toute l'attention se portait sur des représentants des ordres latins, passés au rite grec, qui constitueraient un vivier croissant et quasi exclusif pour le recrutement de la future hiérarchie uniote³⁵. Le second texte fut également débarrassé des développements sur la spiritualité orientale, présents dans le projet précédent, car son but était de s'adresser directement aux Latins, en exposant des moyens adéquats à une démarche efficace auprès des Églises de « rite grec »³⁶. Il s'ouvrait par une annonce particulièrement explicite :

Deux choses sont particulièrement nécessaires dans toute conversion, ou plutôt dans la conversion ou dans l'Union des Grecs et des Ruthènes à l'Église catholique romaine : l'une est que [...] ceux qui traitent de la conversion des âmes doivent s'adapter à la

fondation d'une deuxième maison des carmes déchaux à Lublin, le couvent de Cracovie ne comptait que quatorze individus. À Vilnius, un couvent de l'ordre ne fut établi qu'en 1626, malgré l'avis favorable exprimé par Paulus Simon dès 1605. Il faut remarquer que cette fondation eut lieu sous le bourgmestre Ignacy Dubowicz, qui avait déjà abandonné l'Union au profit du rite latin.

³² Les motifs de son voyage restent encore incertains. Certains évoquent son rôle comme traducteur mais les pères disposaient déjà de personnes compétentes. Il faut également envisager la possibilité que Rutski avait été chargé d'une mission particulière par le métropolite uniote Hipacy Pocij (A. Welykyj, « Joannes Velamin Rutskyj... », p. 17-18).

³³ A. Welykyj, « Joannes Velamin Rutskyj... », p. 21.

³⁴ *EM*, vol. 1, n°2, p. 23-27.

³⁵ П. В. Підручний, « Два програмови писання... », p. 39.

³⁶ *Ibid.*, p. 40.

nature et aux représentations de ceux qu'ils prétendent convertir. [...] L'autre chose requise est la persévérance³⁷.

Quel sens doit-on donner à cette évolution lexicale et même conceptuelle de Rutski qui assimilait presque ouvertement l'Union à une « conversion » ? Ce point est d'autant plus important que l'organisation du futur ordre de moines uniates basiliens se rapprocha davantage des idées originelles, énoncées en 1605. Les positions exprimées à Rome n'étaient pas une simple réaction éphémère. Il serait plus prudent de supposer que les observations faites à Moscou montrèrent à l'auteur l'ampleur des difficultés et l'inefficacité des actions jésuites. Son second mémoire était donc moins une renonciation à ses desseins initiaux qu'un document destiné à un autre public. Dans celui-ci, l'ancien élève du Collège grec voulait convaincre les supérieurs romains d'introduire une série de modifications pratiques dans l'activité menée par les ordres missionnaires, sans exclure la possibilité d'une réforme parallèle, interne, du monachisme local. À terme, cela aurait permis une rencontre et une fusion de ces deux tendances. Dans le même temps, Rutski semblait avoir pleinement conscience que Rome regardait l'Église ruthène à travers le prisme de la conversion des « schismatiques » et que le clergé kiévien devait manifester des évolutions visibles pour, d'une certaine façon, prouver au grand jour sa catholicité. Pour cela, il se montrait donc prêt à dépasser les cadres d'un jeu de similitudes entre religieux latins et orientaux pour se tourner directement vers l'aide des missionnaires latins. Au fond, le succès de l'Union reposait selon le théologien, bien moins sur une question d'accord théologique que sur celle de l'efficacité quotidienne des pasteurs. Un an après son retour de Rome, Rutski donna lui-même l'exemple et entra dans la communauté monastique de la Sainte-Trinité de Vilnius le 16 (6) septembre 1607³⁸.

Les conceptions religieuses de Józef Rutski s'inspiraient de manière intime de son propre parcours et de ses hésitations entre les rites grec et latin. Il s'agissait moins d'une question de hiérarchie entre les deux traditions chrétiennes car il se montrait convaincu que les modèles spirituels et liturgiques ruthènes étaient parfaitement valables à condition de les purifier des abus qui s'étaient immiscés dans la pratique au cours des siècles. Dans *De aliis mediis*, il appelait d'ailleurs à ce que les Latins envoyés chez les Ruthènes puissent célébrer selon le rite oriental, puisque c'était selon lui l'une des conditions principales pour être accepté par les fidèles. Le problème renvoyait donc ici à une conception plus globale de

³⁷ EM, vol. 1, n° 2, p. 23-24.

³⁸ M. Szeħda, « "Vita Rutscii"... », p. 160.

l'Église et de son unité. En d'autres termes, il exprimait la difficulté à concevoir la possibilité d'exprimer une même vérité par deux pratiques différentes, dont l'une était très proche de l'Église « schismatique ». Le dilemme n'était pas une simple spéculation théologique car il touchait directement au problème du salut et dans un monde où la majorité des fidèles considérait que la religion était avant tout une pratique, il posait la question de la validité des sacrements face à la diversité des rituels. Paradoxalement, et les élites ruthènes qui s'inscrivaient dans les nouveaux courants spirituels en étaient pleinement conscientes, l'Union introduisait la division puisqu'elle établissait deux modèles spirituels à l'intérieur d'une même Église³⁹. Or, est-il légitime de diviser la sacralité ? Plusieurs autres contemporains du futur métropolite, comme Melecjusz Smotrycki ou Kasjan Sakowicz, se confrontèrent à la même interrogation et, dans une démarche semblable, apportèrent des réponses parfois extrêmes, en prétendant que tous les « schismatiques » étaient voués à la damnation ou bien en préconisant de passer au rite romain, vu comme plus pur et donc plus sûr⁴⁰. Plusieurs ecclésiastiques du début du XVII^e siècle durent affronter le point épineux de la définition de l'Union, à un moment où la papauté n'avait pas encore produit une législation suffisamment précise et abondante pour insérer le catholicisme oriental dans un cadre formel particulier.

La solution proposée par Rutki releva du domaine institutionnel. La réforme commença dans le monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius avec l'aide de Jozafat Kuncewicz et les conseils des jésuites de l'académie de la ville. Après l'ouverture du noviciat, le prestige de l'institution connut une croissance rapide et, vers 1613, le couvent aurait compté près de 60 moines⁴¹. Les débuts du renouveau monastique sont très mal connus mais nous conservons néanmoins les *Règles communes*, en latin et en polonais, destinées à la nouvelle communauté et qui furent rédigées vraisemblablement vers le milieu des années 1610⁴². La démarche du réformateur se voit dans les emprunts faits aux jésuites, puisque, d'après Porfirij Pidručnyj, sur les soixante-six règles, dix étaient directement une

³⁹ Pour la vision romaine sur l'ecclésiologie de l'Union, voir : В. Пепі, « Берестейська Унія у римському баченні » dans *MPBC*, p. 7-25. Du point de vue théologique, certains auteurs comme Waław Hryniewicz analysent la question de l'Union à partir de la notion d'« Églises sœurs », qui existait au Moyen Âge mais dont le sens se restreint à l'époque tridentine pour ne qualifier que les liens éventuels entre deux Églises locales. Voir notamment : W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995.

⁴⁰ D. A. Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, p. 206-226.

⁴¹ *Hapuc icmopii...*, p. 114. Cette information provient également du témoignage de l'higoumène Chmielnicki (*SJH*, t. 1, p. 179).

⁴² *EM*, t. 1, n° 8, p. 33-48.

copie des *Règles* de la Compagnie et d'autres s'en inspiraient fortement⁴³. À la même période, la réforme fut étendue au monastère féminin qui se trouvait près de l'église de la Sainte-Trinité. Sophia Senyk considère que les règles données à la communauté de moniales étaient une adaptation ou une simple transposition du texte rédigé par Rutski pour le monastère masculin voisin⁴⁴. Comme l'original de l'époque ne fut pas conservé et que la première version de la Règle basilienne féminine ne fut imprimée qu'en 1771, il est difficile de se prononcer sur ses origines. Toutefois, le témoignage d'Antoni Sielawa au procès de béatification de Kuncewicz indique clairement que ce dernier était l'initiateur de la réforme des moniales et le rédacteur de leur règle⁴⁵. Si l'on croit ce témoignage (Sielawa était alors présent dans le monastère), il est possible de supposer que les *Règles communes* furent également composées par les deux hommes, puis traduites en latin par Rutski.

En 1617, les moines uniates réformés tinrent le premier chapitre général de la congrégation basilienne qui comptait à cette date cinq monastères (Vilnius, Navahrudak, Minsk, Żyrovicy et Bycen')⁴⁶. Cette première réunion servit à préciser les structures de la nouvelle congrégation et à instaurer la réunion régulière des chapitres généraux qui devaient avoir lieu tous les quatre ans⁴⁷. L'ordre dépendrait directement du métropolite mais les affaires internes étaient confiées à un protoarchimandrite et à ses assistants (*consultores*), élus à vie et chargés notamment d'effectuer les visites des couvents. Le protoarchimandrite nommait les higoumènes des monastères que ne devaient rester en place que quatre ans. Pour garantir l'efficacité de sa réforme, le métropolite précisa que seuls les moines basiliens auraient accès aux charges épiscopales uniates. Cette règle, d'abord introduite comme un usage appliqué de manière stricte par le métropolite, fut reconnue comme le privilège royal par Ladislas IV en 1635⁴⁸. En 1624, la création de la « Congrégation de la Trinité » reçut la confirmation de la *Propaganda Fide* dont le décret fut confirmé par Urbain VIII en 1631⁴⁹.

Cependant, dès l'origine, les principes énoncés par Ruts'kyj se heurtèrent aux pratiques de l'époque qui se prêtaient mal à la rationalisation voulue par le métropolite. De

⁴³ *Напис існотії...*, p. 125. Pidručnyj signale toutefois qu'Ignace de Loyola lui-même s'étaient inspiré des Règles de saint Basile, ce qui rend plus complexe la question de la source de Rutski.

⁴⁴ S. Senyk, *Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the period of suppressions*, Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 1983, p. 105-107.

⁴⁵ *SJH*, t. 1, p. 162. Sielawa précise même que Kuncewicz dut entrer en conflit avec la supérieure Wasyliśa Sapieżanka qui se montrait peu disposée à suivre la nouvelle discipline.

⁴⁶ *AS*, t. 12, p. 7-8.

⁴⁷ S. Senyk, « Ruts'kyj's Reform and Orthodox Monasticism », *OCP*, 48 (1982), p. 413-415. Les données sur l'histoire institutionnelle de l'ordre sont rassemblées dans : M. Wojnar, *De regimine basilianorum Ruthenorum a metropolita Josepho Velamin Ruts'kyj instauratorum*, 3 vol., Rome, PP. Basiliani, 1949-1958.

⁴⁸ П. Підручний, « Початки василянського чину і Берестейська унія » dans *МЦБЧ*, p. 86.

⁴⁹ *ASCPF*, t. 1, n° 34, p. 27 ; *DPR*, t. 1, n° 411, p. 481-482.

fait, lors du chapitre général de 1617, les religieux avaient passé sous silence les distinctions qui existaient entre les statuts des monastères⁵⁰. En particulier, se posait le problème des archimandritats qui dépendaient du droit de patronage des grands patrons laïcs et jouissaient d'une large autonomie par rapport à la hiérarchie ecclésiastique⁵¹. Dans la majorité des cas, ces couvents purent garder leur supérieur désigné à vie, sans se soumettre à l'autorité du protoarchimandrite⁵². Parfois les patrons pouvaient initier eux-mêmes des réformes de la communauté monastique mais ils conservaient néanmoins ses droits sur le monastère et limitaient fortement l'intervention de la hiérarchie⁵³. L'archimandritat de Supraśl fournit là encore un exemple particulièrement intéressant et bien documenté.

En effet, dès 1603, le monastère l'autorité des métropolites uniates de Kiev, sa véritable intégration dans l'ordre basilien ne put avoir lieu que vers 1635, quand Rutski donna une nouvelle règle à la communauté⁵⁴. La raison de ce décalage provient du contrôle étroit exercé par les Chodkiewicz sur le couvent. Dans les documents rassemblés par l'auteur de la *Chronique* du monastère se trouvent plusieurs « règles », ou plutôt des prescriptions pour la vie interne de l'institution, destinées à l'usage du monastère et rédigées par les patrons⁵⁵. La dernière, établie en 1627 par le nouveau Krzysztof Chodkiewicz, insistait en effet sur la nécessité de son accord ou de celui de son représentant pour l'ensemble des affaires internes du monastère⁵⁶. Un grand nombre de mesures, telles un compte rendu annuel des revenus monastiques, la libre disposition des terres, laissée au représentant du patron, logé et entretenu par le monastère, la rédaction d'un registre précis et actualisé du mobilier du couvent ainsi que l'impossibilité d'accepter de nouveaux moines sans le consentement préalable de Chodkiewicz, montrent clairement que l'objectif principal était de protéger les intérêts économiques des patrons⁵⁷. D'ailleurs, le chroniqueur

⁵⁰ D. Blażejowskyj, *De potestate metropolitaram kiovensium in clerum regularem (1595-1805)*, Rome, P. P. Basiliani, 1973, p. 106.

⁵¹ À ce premier problème s'ajoutait d'ailleurs celui de la concurrence interne entre le métropolite ou les évêques et le chapitre basilien pour la nomination aux principaux bénéfices monastiques. Cette confusion fut sans doute l'une des raisons qui poussèrent Rutski à assumer à la fois la charge de métropolite et du premier protoarchimandrite de l'ordre. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, ce problème déboucha sur un long conflit ouvert entre les basiliens et le métropolite Gabriel Kolenda (voir J. Praszko, *De Ecclesia...*, *passim*)

⁵² *Ibid.*, p. 133. Le droit des protoarchimandrites de visiter ces archimandritats ne fut reconnu qu'en 1756.

⁵³ En 1592, Konstanty Ostrogski tenta d'introduire des réformes disciplinaires dans le monastère Saint-Sauveur de Dubno (S. Senyk, « Rutskyj's Reform... », p. 408).

⁵⁴ *AS*, t. 9, n° 48, p. 151-160.

⁵⁵ Le monastère reçut plusieurs règles en 1510, 1568, 1603 et 1627. (*AS*, t. 9, n° 5, 22, 36, 36 [sic], p. 16-22, 58-65, 93-94, 108-116).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 108-116.

⁵⁷ Le texte accordait toutefois une place non négligeable aux devoirs religieux de l'institution. Il soulignait en particulier la nécessité d'avoir des prêtres, afin d'assurer le service liturgique et l'administration des sacrements, à condition qu'ils ne dépassent pas le nombre de six, ainsi que deux diacres, avec une bonne connaissance des Écritures, destinés à remplacer les prêtres défunts. Le métropolite pouvait visiter le couvent mais devait avertir

précisait que le prince n'avait pas hésité à se loger lui-même dans le couvent pendant plusieurs semaines, en compagnie de sa suite et avec femme et enfants. Ce texte suscita une vive réaction de la part du métropolite qui intenta une série de procès contre Chodkiewicz. Le conflit dura plusieurs années avant de parvenir à un compromis entre les parties⁵⁸. L'histoire de Supraśl au cours des premières décennies du XVII^e siècle prouve que la réforme basilienne connut des avancées inégales et nécessita du temps pour s'imposer comme modèle principal du monachisme ruthène catholique.

Malgré ces difficultés et incohérences, l'élan lancé par Rutki fut un succès indéniable pour l'Union. Vers 1637, date de la mort de Rutki, l'ordre comptait au moins trente-six établissements et cette croissance continua par la suite⁵⁹. En revanche, les basiliens connurent une réussite moindre dans l'augmentation de leurs effectifs car, d'après le rapport de Filip Borowyk de 1647, plusieurs archimandritats ne comptaient jamais plus du tiers du nombre de moines qu'ils pouvaient accueillir, et certains se réduisaient à quelques individus⁶⁰. La communauté de Vilnius se composait ainsi de moins de 20 individus, à Supraśl ils n'étaient que 16 et à Harodnja et à Braslav, il n'y avait selon l'auteur du rapport pas plus d'un moine en dehors de l'archimandrite lui-même.

La situation des orthodoxes de la même époque paraît comparable par certains aspects. Là encore, nous ne possédons que des informations sur les monastères mais relativement peu de données sur les communautés elles-mêmes. Par conséquent, même si les auteurs déjà à l'époque évoquaient généralement le cas du monastère des Grottes de Kiev avec ses plusieurs centaines de moines, cet exemple ne peut servir de référence aux autres couvents. Tomasz Kempa, qui consacra un article à la question des fondations monastiques orthodoxes, prétend que dans la première moitié du XVII^e siècle plus d'une centaine de monastères ruthènes se trouvaient dans l'obédience de Constantinople, parmi lesquels une cinquantaine étaient apparus précisément au cours de cette période⁶¹. Bien entendu, en raison du statut « illégal » de l'Église orthodoxe kiévienne entre 1596 et 1633, ceux-ci étaient des fondations privées. Beaucoup d'entre elles dataient de la fin des années 1620 et d'autres profitèrent par la suite de la politique de tolérance menée par Ladislas IV. En raison des moyens dont ils disposaient, il s'agissait d'établissements de taille modeste dont

au préalable le patron. Il est intéressant de remarquer que l'un des seuls moines qui refusa de signer la nouvelle règle fut Samuel Sieńczyło, qui après s'être réconcilié avec les autorités uniates entra avant 1614 dans la communauté de Supraśl (Николай (Далматов), *Супрасльський...*, p. 98-99).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 117-126.

⁵⁹ М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Василянського чина XVII-XX ст.*, Rome, PP. Basiliani, 1979, p. 8. Voir Annexe 5.

⁶⁰ М. Ваврик, *Нарис...*, p. 79-80 ; *LB*, t. 1, n° 29, p. 59-60.

⁶¹ T. Kempa : « Fundacje monasterów... », p. 76, 101.

l'importance était surtout de quadriller le territoire avec un réseau de sanctuaires orthodoxes et d'engager les fidèles à ne pas se rendre dans les sanctuaires de l'Église uniate⁶².

Le phénomène le plus important de cette période concerne toutefois les réseaux monastiques uniates mais aussi orthodoxes qui d'une certaine façon se répondaient l'un à l'autre. Face à la constitution de l'ordre basilien, les orthodoxes constituèrent en effet des regroupements autour des monastères les plus prestigieux. En Lituanie, trois ensembles de ce type fonctionnaient autour du couvent Saint-Esprit de Vilnius, une autre autour de l'archimandritat de la Sainte-Trinité de Sluck et le dernier autour du monastère de l'Épiphanie à Kucejna (Orša), dont la construction débuta en 1627⁶³. Au total ces regroupements comptaient un peu moins d'une trentaine de monastères vers le milieu du XVII^e siècle et se rapprochaient donc de la taille de la congrégation basilienne de la même époque. Cette similitude cachait néanmoins des aspects singuliers, puisque pour les orthodoxes la structure était généralement façonnée de l'extérieur, par les fondateurs, qui souhaitaient placer leurs sanctuaires sous la tutelle des monastères les plus prestigieux de leur communauté, qui se trouvaient à leur tour sous l'autorité directe du métropolite de Kiev orthodoxe⁶⁴. Ces rapprochements existaient également dans les communautés féminines mais de manière moins explicite. En effet, au moins trois monastères uniates de cette époque avaient été fondés ou réformés par les anciennes sœurs issues de la communauté de la Sainte-Trinité de Vilnius⁶⁵. Les moniales participaient ainsi à diffuser une règle de vie commune unique et, surtout, maintenaient un réseau de contacts personnels entre les couvents.

L'intérêt de telles structures était à la fois disciplinaire et financier. D'une part, ces réseaux permettaient de contrôler la vie des communautés et de veiller à ce qu'elles ne basculassent pas dans l'Union, voire de déplacer les moines d'une maison à l'autre pour éviter des déséquilibres criants. D'autre part, cela donnait la possibilité d'assurer la continuité des revenus et par là l'existence même des petites fondations, réaffectant les recettes selon les besoins des communautés. Cette forme de tutelle ou de contrôle direct par le haut était un vecteur évident du progrès de la discipline dans les rangs du clergé régulier.

⁶² D'après la fondation des Ogiński faite en 1619 pour le monastère de Vievis, il était prévu que celui-ci ne comptât que trois moines ordonnés, sans compter les quelques clercs nécessaires au culte dans l'église (AVAK, t. 11, n° 31, p. 88). Seul le monastère de Kucejna semblait se distinguer par une communauté qui d'après les sources orthodoxes atteignait jusqu'à 200 individus (T. Kempa : « Fundacje monasterów... », p. 85).

⁶³ *Ibid.*, p. 95-96. Voir Annexe 6.

⁶⁴ S. Senyk, « Rutskyj's Reform... », p. 415-416.

⁶⁵ Sainte-Barbe de Pinsk, Saint-Esprit de Minsk et Très-Sainte-Vierge de Harodnja (M. Borkowska, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 3: *Wielkie Księstwo Litewskie i Ziemia Ruskie Korony Polskiej*, Varsovie, DiG, 2008, p. 42, 77, 112, 173).

Si l'Union stimula les nouvelles fondations, par la division institutionnelle du clergé et donc un affaiblissement de l'encadrement déjà déficient, elle amena aussi une redéfinition des rôles réservés aux communautés monastiques. La concurrence entre clercs uniates et orthodoxes entraîna en effet un développement de l'action pastorale, à travers la prédication mais aussi la catéchisation. Le premier chapitre général basilien énonça les grands principes de l'ordre dont le but était la « gloire de Dieu »⁶⁶ et le soin des « âmes de rite grec »⁶⁷. Le fondateur affirmait ainsi clairement la vocation pastorale de l'ordre et plus généralement son action auprès des fidèles⁶⁸. Pour cette raison, et reprenant ici la démarche des réguliers latins, Rutski disait ne pas vouloir créer de couvent dans des lieux dépeuplés⁶⁹.

Les basiliens insistaient également sur la place de l'activité scolaire de l'ordre. En 1617, il disposait déjà de deux écoles monastiques à Navahrudak et à Minsk et d'un noviciat à Bycen'⁷⁰. La huitième session du premier chapitre général basilien se chargea de l'enseignement prodigué dans ces écoles et précisa que si le contrôle de celui-ci revenait aux supérieurs des monastères le programme d'ensemble, c'est-à-dire « ce qui devait être enseigné et étudié dans chaque école », était décidé par le protoarchimandrite afin que « la méthode de notre éducation fût la même partout »⁷¹. Cela affirmait la volonté de centraliser les efforts éducatifs à l'échelle de la métropole et de donner aux basiliens le quasi monopole dans ce domaine. Le chapitre suivant, tenu à Lawryšava, décida de prélever un vingtième des revenus de chaque monastère pour financer les écoles uniates et vers la fin des années 1620 cinq autres institutions de ce type étaient déjà en fonctionnement⁷².

Dans les monastères orthodoxes l'approche fut partiellement différente. Certes la prédication et l'enseignement occupaient ici des places importantes, mais dans les lieux principaux ces activités étaient généralement organisées et administrées par les confréries qui faisaient appel aux moines pour leurs savoirs. À Vievis, la charte de fondation des

⁶⁶ La référence à l'esprit de la Compagnie de Jésus est manifeste.

⁶⁷ *AS*, t. 12, p. 9-10.

⁶⁸ En 1636, le chapitre réuni à Vilnius rappela que la prédication des basiliens dans les églises devait toujours se faire en langue ruthène (S. Senyk, « Rutskyj's Reform... », p. 424).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 418.

⁷⁰ К. В., Харлампович, *Западнорусские православные школы...*, p. 501 ; П. Підручний, « Початки... », p. 85. Le monastère de l'Annonciation de Minsk et son école furent placés dès 1613 sous la tutelle de la Sainte-Trinité de Vilnius (*Akty JuZR*, t. 2, n° 44, p. 68-69). Originalement, le monastère de Bycen' avait été fondé pour accueillir une communauté féminine, qui devait accueillir la fille du patron du sanctuaire, Eufrozyna Tryźnianka. En 1616, il fut toutefois décidé d'y organiser le noviciat pour les moines basiliens. Les moniales furent alors transférées au monastère Sainte-Barbe de Pinsk (S. Senyk, *Women's Monasteries...*, p. 16). Selon un récit postérieur de Jakub Susza, ce choix survint après avoir hésité à établir le nouveau noviciat à Supraśl, mais le statut complexe de ce couvent rendit difficile la réalisation du projet (J. Susza, *Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii*, J. Martinov (éd.), Paris, V. Palmé, 1865, p. 25).

⁷¹ *AS*, t. 12, p. 15.

⁷² *Ibid.*, p. 22 ; *IUK*, t. 2, p. 563 ; *AS*, t. 2, n°30, 102, p. 31-34, 241-242 ; R. R. Holowackij, *Seminarium.*, p. 137.

Ogiński prévoyait toutefois que la petite communauté monastique locale tînt une école pour les enfants, prenant à sa charge leur entretien⁷³. La place particulière des moines orthodoxes s'expliquait aussi par leurs évolutions internes. Devant la rhétorique confessionnelle née de l'Union, les principales communautés orthodoxes s'engagèrent à leur tour dans une réforme disciplinaire qui, à la différence des basiliens uniates, prônait un retour vers les origines du monachisme ruthène. Leoncjusz Karpowicz, supérieur du monastère orthodoxe de Vilnius rédigea ainsi une règle qui ne fut pas conservée mais qui laisse deviner, par les mentions présentes dans d'autres ouvrages, un retour vers la vie ascétique et les mortifications⁷⁴. De telles tendances qui poussaient davantage vers le repli des communautés sur leur vie interne traçaient une évolution très différente du projet formulé et mis en pratique par Rutski.

Ces divers aspects de monachisme « de rite grec » du premier XVII^e siècle révèlent qu'il formait l'un des facteurs de la confessionnalisation de la communauté ruthène à travers la mise en avant de modèles plus cohérents mais aussi plus exclusifs. Sa fonction de vitrine du clergé auprès des laïcs, plus explicite chez les membres de l'ordre uniate des basiliens mais également présente chez les orthodoxes, amenait inévitablement à l'apparition de nouveaux modèles de spiritualité ou, du moins, de modèles qui contrastaient fortement avec les usages « traditionnels ». Józef Rutski lui-même avouait, dès 1617 puis en 1624, qu'il était vain de vouloir transformer le clergé déjà en place et qu'il fallait par conséquent concentrer ses efforts sur la formation d'une nouvelle génération de moines dans l'Union et d'après les normes qu'il fallait promouvoir. Pour cette raison, l'ordre n'acceptait que les « nouveaux religieux, qui étaient comme des ardoises vierges, sur lesquelles il était possible d'inscrire ce qui plairait⁷⁵ ». Dès lors, si le moine réformé devait servir d'exemple pour la vie religieuse des laïcs et devenir l'un des principaux acteurs dans la diffusion de cette piété renouvelée au sein de la communauté ruthène.

II) Des modèles et des normes

La consolidation progressive des structures cléricales des deux Églises ruthènes souleva rapidement la question de la différenciation des deux communautés, bien au-delà des seuls partages institutionnels. Cette évolution constitua de fait un immense défi pour chacune des hiérarchies confrontées à un paradoxe. D'une part, il s'agissait de faire

⁷³ AVAK, t. 11, n° 31, p. 88 ; S. Senyk, « Rutskyj's Reform... », p. 423.

⁷⁴ S. Senyk, « Rutskyj's Reform... », p. 412.

⁷⁵ EM, t. 1, n° 58 p. 114. Dès 1617, le métropolite soulignait déjà que l'organisation institutionnelle d'un noviciat basilien servait précisément à sortir les moines de l'ancienne tradition, selon laquelle les novices étaient formés directement dans les monastères par les anciens moines (*Ibid.*, n° 7, p. 31-32).

coexister de manière cohérente des tendances antagonistes ou du moins difficilement compatibles : marquer son attachement aux traditions de l'Église ruthène d'avant l'Union afin de montrer la continuité de l'institution et légitimer sa sacralité, ainsi que d'initier une réforme des abus et donc de la discipline, pour répondre aux nouvelles aspirations des élites laïques et faire face à la concurrence religieuse croissante. D'autre part, il fallait parvenir à se démarquer des chrétiens orientaux de l'autre obédience, alors même que les pratiques continuaient à dissimuler une frontière qui ne se manifestait que ponctuellement sous son aspect juridictionnel. L'évocation récurrente de ces lignes de partage invisibles fit donc basculer les oppositions dans le domaine des représentations, pour faire des attitudes face à l'Union un véritable « acte de foi », qu'il fallut inscrire dans l'imaginaire des croyants.

1) Des lignes confessionnelles imposées ?

Le conflit survenu à Vilnius en 1609 développa une riche rhétorique anti-unioniste, construite sur deux thèmes parallèles, qui apparaissaient de manière redondante : la trahison du clergé uniate vis-à-vis de la hiérarchie constantinopolitaine et sa contamination par le dogme et les rites latins⁷⁶. Ce dernier thème constituait l'un des arguments essentiels qui permettaient de manière habile de désavouer l'Église unie à Rome, sans recourir aux explications délicates sur les différences réelles des institutions. La « latinité », vue comme un ensemble de caractéristiques qui définissait les partages entre les divers habitants de la République polono-lituanienne, parlait ici pour elle-même. En d'autres termes, derrière les arguments essentiellement dogmatiques, employés par les clercs orthodoxes, résonnait tout un ensemble d'aspects sociaux, culturels et politiques, parfaitement audibles pour les élites ruthènes de la République. La hiérarchie uniate fut donc amenée à se définir constamment en réponse à de telles accusations. Déjà dans les *XXXII Articles* soumis à la papauté, les neuf premiers recensaient les principales divergences entre les deux rites et demandaient l'entière conservation des particularismes locaux⁷⁷. Quelques jours après la rédaction du document, Hipacy Pocij s'empressa d'écrire à Konstanty Ostrogski dans l'espoir de le rassurer sur ses intentions et de le rallier au projet de l'Union. Il soulignait tout particulièrement que le texte ne comportait « aucune nouveauté en matière de foi, à

⁷⁶ AS, t. 6, n°62, p. 124-128.

⁷⁷ Annexe 7.

l'exception du calendrier qui n'était pas un article de foi mais une cérémonie que l'Église du Seigneur pouvait modifier sans violer les consciences⁷⁸ ».

Le jeu de regards croisés, dominé à l'origine par l'initiative anti-unioniste, se voit encore plus nettement dans l'apparition de la première littérature catéchétique ruthène. Comme cela fut déjà souligné, cette tradition remonte aux ouvrages composés par les frères Zizania à partir de 1595, puis elle se poursuivit dans les cercles intimement liés à la confrérie orthodoxe de Vilnius⁷⁹. Les emprunts structurels et, plus rarement, dogmatiques faits aux catéchismes protestants de la seconde moitié du XVI^e siècle participèrent d'ailleurs à consolider d'autant plus le rapprochement entre uniates et Latins, puisque ces derniers étaient les premiers visés par les modèles polémiques réemployés par les orthodoxes. Cet aspect précise d'autant plus la condamnation de Stefan Zizania à Navahrudak, en février 1596. En dehors des questions d'autorité sur le clergé, le métropolite Rahoza était vraisemblablement conscient du danger qui consistait à laisser aux opposants la possibilité de définir les contours dogmatiques et rituels de l'Église ruthène au moment même de la proclamation de l'Union.

Le successeur du premier métropolite uniате de Kiev, Hipacy Pocij, poursuivit néanmoins une démarche qui ne permit pas de rompre le déséquilibre existant entre les attaques véritablement « confessionnelles » de ses opposants et une réaction souvent institutionnelle de l'épiscopat uniате. À cela s'ajoute que cette position se révélait également peu efficace devant le besoin des uniates « de prouver à chaque occasion [face aux Latins] qu'ils étaient bien des catholiques⁸⁰ ». Pendant très longtemps, le métropolite resta ainsi convaincu que des arguments d'autorité permettraient de mettre fin aux tensions. Dans ce sens, il entreprit un véritable travail archivistique pour dénicher les preuves de l'ancienneté de l'Union. Dès 1601, il mena des dépouillements dans les archives du monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius et fit venir du couvent de Lawryšava (au nord-est de Navahrudak) deux documents du patriarche Niphon II adressés au métropolite de Kiev, où le hiérarque constantinopolitain affirmait la validité du concile de Florence de 1439⁸¹. En 1605, il découvrit également dans l'ancienne église de Krevia une lettre du métropolite de Kiev Mizaël (av. 1476-1480) qui s'adressait au pape Sixte IV et reconnaissait à son tour les

⁷⁸ DUB, n° 43, p. 77 ; S. Senyk, « The Ukrainian Church and Latinization », *OCP*, 56 (1990), p. 165.

⁷⁹ М. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция...*, p. 216-292.

⁸⁰ S. Senyk, « The Ukrainian Church... », p. 176.

⁸¹ ADS, n° 334, p. 278-279 ; O. Halecki, *From Florence to Brest...*, p. 112.

principes qui avaient été formulés à Florence⁸². À la même époque, le métropolite fit rechercher les diverses chartes de privilège accordées à l'Église kiévienne et publia le résultat de son travail avec un commentaire détaillé, y intégrant les lettres patriarcales⁸³.

Le sens de ces nombreux efforts se lisait clairement dans le testament du métropolite, établi quelques mois après l'attentat subi en août 1609⁸⁴. Pociej y expliquait que tous les documents importants reçus du roi ou du pape relatifs à l'Église uniate devaient être confiés au chapitre et à l'évêque latin de Vilnius, afin qu'ils en assurent la garde et évitent une perte comme cela fut le cas « avec les lettres et les preuves de l'Union conclue au synode de Florence ». Selon le hiérarque le retour vers le « schisme » provenait non pas du rejet de l'obédience romaine, mais de la négligence de ses prédécesseurs qui égarèrent les documents censés démontrer leur rattachement à Rome. L'Union était présentée comme une relation continue entre la métropole kiévienne et le Saint-Siège, qui fut oubliée mais jamais rompue. Les événements des années 1595-1596 ne faisaient donc que confirmer un accord conclu cent cinquante ans plus tôt et encore valide⁸⁵. Ce passage avait des implications ecclésiologiques très importantes puisque, contrairement aux arguments orthodoxes, il sous-entendait que c'était bien l'obédience romaine et non celle de Constantinople qui depuis longtemps s'étendait sur l'ensemble de la communauté ruthène.

Jusqu'à la fin de sa vie, Pociej conserva sa vision institutionnelle et culturelle de l'Église, avec un décalage face aux reproches formulés par les controversistes orthodoxes. Le 5 avril 1612, il donnait dans une lettre destinée à Lew Sapieha quelques informations sur un hôte d'exception, accueilli dans le monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius. Il s'agissait du patriarche moscovite déchu Ignatij qui, après avoir quitté Moscou en 1611, trouva refuge à Vilnius dans le monastère uniate de la ville⁸⁶. Le métropolite uniate relevait que le

⁸² *AZR*, t. 4, n° 164, p. 251. L'authenticité du document fut longtemps mise en doute mais finalement démontrée grâce aux découvertes archivistiques à la fin du XX^e siècle. Voir O. Русина, « Послання Папі Римському Сіксту IV і проблема інтерпретації літературних пам'яток XV ст. », *Український історичний журнал*, 479/2 (2008), p. 16-34.

⁸³ Il s'agit de l'ouvrage déjà mentionné : H. Pociej, *O Przywileiach Nadanych...* Le métropolite y indiquait d'ailleurs dans son ouvrage que la plupart des documents étaient alors conservés dans les archives de la cathédrale de Vilnius.

⁸⁴ *AVAK*, t. 33, n° 138, p. 180-184.

⁸⁵ Je remercie le professeur Hubert Łaskiewicz de m'avoir suggéré cette interprétation du testament.

⁸⁶ La présentation la plus complète de la vie d'Ignatij se trouve dans : В. Ульяновський, « Московський патріарх Ігнатій – у лоні уніатської церкви », *AOSBM*, 15 [21] (1996), p. 301-338 ; *Id.*, « К идее патриаршества и восточной миссии униатской Церкви в первой половине XVII в. Московский патриарх Игнатий в Вильно » dans *Наш родовод. Матеріали міжнародної наукової конференції по регіональній історії восточної Європи « Культура народів Великого княжества Литовського и Белоруссии XIII-нач. XX вв. »*, Д. Капєв (éd.), vol. 3, P. 2, Harodnja, 1991, p. 231-237. Il était un Grec originaire de Chypre, qui arriva en Moscovie vers 1598. Il devint patriarche de Moscou après la conquête de la ville par Faux Dimitri, au début du mois de juillet 1605 (J. J. Santich, *Missio Moscovitica...*, p. 205). Après la défaite de son protecteur, Ignatij fut enfermé dans un des monastères du Kremlin. Le patriarche fut rétabli en 1611, grâce à

patriarche avait été invité à plusieurs reprises par les orthodoxes du couvent du Saint-Esprit, mais qu'il n'avait pas répondu à leurs sollicitations. Surtout, il insistait sur les observations prêtées à l'ancien hiérarque moscovite :

[...] en particulier, quand il observe les cérémonies dans notre Église, il voit qu'il n'y a aucune différence et il s'étonne que ces mêmes gredins [Ndlr : les orthodoxes de la confrérie de Vilnius], nous présentent autrement, là-bas, à Moscou [...] ⁸⁷.

Cet attachement d'Hipacy Pocij aux anciens usages constitua presque paradoxalement l'une des faiblesses du clergé uniате face à la dénonciation orthodoxe. Pourtant ce n'était pas faute de relever ses défis et chacun des traités hostiles à l'Union trouvait rapidement une réponse, fondée sur des arguments historiques, institutionnels ou dogmatiques tout aussi développés ⁸⁸. Ce ne sont donc ni les moyens ni les efforts déployés qui furent la raison principale de la difficulté des uniates à réduire l'influence de leurs opposants, si l'on en juge par la croissance progressive des contestations jusqu'au début des années 1610. En revanche, la persévérance du métropolitain, relayé par l'épiscopat uniате, à démontrer que rien ne fut modifié après 1596, niait indirectement l'existence même des différences entre les partisans et les détracteurs du ralliement à Rome et posait donc implicitement la question des intentions véritables de l'Union. Une telle attitude fut incapable de résister à une forme de « confessionnalisation » imposée par les orthodoxes.

La position de la hiérarchie uniате changea avec l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle génération de hiérarques, annoncée par l'accession au siège métropolitain de Józef Rutski, en août 1613. La même année l'évêché de Volodymyr, qui avait été jusque là administré par le métropolitain, fut accordé à Joachim Morochoowski. Les deux hommes avaient été éduqués dans le Collège grec de Rome et avaient servi pendant des années comme proches collaborateurs de Pocij ⁸⁹. Pour la première fois depuis la promulgation de l'Union, fut posée la question d'un catholicisme ruthène, à la fois comme institution particulière et comme forme originale d'expression religieuse. Pour Rutski, fort de ses premières expériences réformatrices menées à l'archimandritat de Vilnius, il s'agissait de faire sortir l'Église uniате des cadres figés, tracés par la controverse, et d'en faire une communauté

la reconquête polonaise mais dut fuir la même année la capitale vers les territoires de la République. Par la suite, Ignatij resta à Vilnius et termina sa vie au monastère de la Trinité, où il fut enterré vers 1619-1620.

⁸⁷ Cité d'après Л. Тимошенко, *Берестейська унія...*, Annexe n° 11.

⁸⁸ Voir par exemple J. Niedźwiedz, *Kultura literacka Wilna (1323-1655)*, Cracovie, Universitas, 2012, p. 303-309.

⁸⁹ D. Blażejowskyj, *Byzantine...*, p. 82.

visible et identifiable par la coexistence des deux traditions chrétiennes, latine et orientale. Pour cela, l'Église kiévienne devait se doter d'ecclésiastiques capables de diffuser à l'échelle des paroisses les nouvelles normes promues par la hiérarchie.

L'état général du clergé était toutefois loin de l'idéal pastoral visé par les réformateurs, en particulier pour les prêtres ruraux. À cela s'ajoutaient les difficultés liées à la taille des diocèses qui comptaient plusieurs centaines de paroisses. Les évêques qui avaient les capacités et la volonté de se charger personnellement de l'éducation de leurs subordonnés se trouvaient donc confrontés à une lourde tâche. L'épiscopat lituanien fut cependant très actif dans ce domaine car, dès la fin des années 1610, la plus grande partie du territoire lituanien se trouvait sous l'autorité des hommes qui avaient été les initiateurs de ce renouveau. Des efforts particuliers furent entrepris par Jozafat Kuncewicz, auteur de *Règles pour les prêtres* et d'un catéchisme destiné à venir en aide aux pasteurs et à combler les lacunes de leur culture théologique⁹⁰.

Les *Règles* exposaient les divers points de ces réformes. Tout d'abord, elles supposaient de renforcer la dépendance des prêtres à l'égard de leurs évêques. Le texte rappelait en effet qu'il était interdit aux desservants de changer de paroisse et de recevoir le sacrement de l'ordre d'un autre prélat que leur diocésain⁹¹. Sur ce point, le document se faisait l'écho des réformes annoncées dans les synodes des années 1590 et des conflits connus par Pociej dans les premières années du XVII^e siècle. L'archevêque de Polack soulignait ensuite que le pasteur devait être un exemple pour les fidèles dont il avait la charge. C'est pourquoi, il était recommandé à tout prêtre de se confesser au moins dix fois par an. De même la pratique du remariage, courante parmi les clercs devenus veufs, ainsi que la consommation excessive de la boisson étaient particulièrement visés et proscrits comme abus⁹². Au sujet du service, le texte insistait sur la nécessité de visiter les villages les plus éloignés de l'église paroissiale et de consacrer un temps à l'explication des vérités de la foi ainsi qu'à l'enseignement des prières aux paroissiens, lors de la messe dominicale. Cette pratique devait se développer dans l'ensemble de la métropole et jouer le rôle de

⁹⁰ *SJH*, t. 1, n° 72-73, p. 221-245. Velykyj publia dans son recueil les textes traduits en latin, tirés du procès de béatification de Jozafat Kuncewicz, toutefois la version originale conservée grâce à quelques copies manuscrites était en ruthène. Voir également M. Марусин, « Пастирсько-літургічна діяльність святого Йосафата » dans *Bohoslovia*, 31 (1967), p. 5-99; M. Корзо, *Українська и белорусская катехетическая традиция...*, p. 409-429.

⁹¹ *SJH*, t. 1, n° 73, p. 238-239, 241-242.

⁹² Toutefois, face à l'étendue du problème, Josaphat précisait que les prêtres déjà en exercice et remariés pouvaient continuer leur service et même administrer la majorité des sacrements, à l'exception de celui de l'Eucharistie pour lequel ils devaient trouver un suppléant. Voir *SJH*, t. 1, n° 73, p. 240-241.

catéchèse⁹³. Le moyen employé dans cette entreprise de moralisation des clercs était la réunion des synodes diocésains annuels, avec la participation obligatoire des prêtres locaux⁹⁴.

Les premiers destinataires de cette littérature étaient les clercs du diocèse de Polack, pour lequel Kuncewicz reçut la nomination royale le 31 mars 1618⁹⁵. Il est toutefois très probable que les deux textes étaient largement diffusés dans l'ensemble de la métropole ou, du moins, autour des sièges du diocèse métropolitain grâce à l'action des moines basilien. Une version quelque peu modifiée du catéchisme de Kuncewicz fut ainsi imprimée sur les presses basilien de Vilnius, en 1628, sous le titre *Leçon sur la manière dont chacun doit croire* [Шалка іако вѣрити маетъ ка(ж)дый]⁹⁶. Ce bref ouvrage fournit la preuve du décalage des uniates face aux orthodoxes, dans la formulation d'une définition simple et explicite du dogme enseigné par l'institution, avec un retard de plus de vingt ans des premiers. Il montre aussi le basculement opéré dans les années 1610 grâce aux hiérarques lituaniens. Comme le montra Margarita Korzo, le catéchisme de Kuncewicz comporte une autre particularité puisqu'il constitue en réalité une sorte de traduction adaptée du catéchisme latin rédigée par le jésuite espagnol Diego de Ledesma, traduit en polonais et publié en 1605 à Cracovie⁹⁷. Les seules différences majeures concernent l'explication du *Filioque* et la reconnaissance du pape comme vicaire du Christ. Le catéchisme uniate reconnaît ainsi la formulation latine mais précise qu'elle est équivalente au *per Filium* adopté au concile de Florence. Au sujet du pape Kuncewicz rajoutait à la mention du vicariat que même les patriarches orientaux ne pouvaient être sauvés s'ils refusaient de s'unir à la papauté. Le contenu de l'ouvrage rend explicite l'intention de l'auteur qui s'inscrivait ainsi parfaitement dans le programme de la hiérarchie uniate : manifester la communion avec l'Église latine, mais conserver certaines particularités des enseignements orientaux à condition qu'elles fussent permises par la papauté.

L'entrain des hiérarques uniates de la deuxième génération, éduqués dans l'Union, s'appliqua à bâtir par la parole et par une surveillance vigilante des clercs l'unité culturelle qui ne pouvait émerger d'une formation institutionnalisée défaillante⁹⁸. Cependant, l'ensemble de ces initiatives ne suffisait pas à contrebalancer le poids des structures sociales

⁹³ С. Сеник, « Берестейська унія і світське духовенство... », p. 65.

⁹⁴ *SJH*, t. 1, n°73, p. 243-245.

⁹⁵ *OAM*, t. 1, n° 413, p. 164. En juin 1617, Kuncewicz avait été nommé comme coadjuteur de Polack afin d'assister Gedeon Brolnicki, déjà affaibli par la maladie (*Ibid.*, n° 407, p. 163).

⁹⁶ М. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция...*, p. 416.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 416-425.

⁹⁸ Sur la formation des desservants voir *supra* Chapitre 4.

et politiques de l'époque. La situation locale de la métropole de Kiev dans la première moitié du XVII^e siècle restait donc marquée par un réseau d'écoles très insuffisant par rapport aux besoins. Devant ces difficultés, la hiérarchie uniате finit peu à peu par concentrer ses efforts sur ce qu'elle considérait comme le moteur du renouveau religieux – l'ordre basilien. Grâce à leurs noviciats, fondés grâce au soutien des jésuites, seuls les membres de la congrégation de la Trinité recevaient un ensemble de connaissances – en particulier l'apprentissage du latin – nécessaire à l'époque pour accéder à une formation théologique de qualité. Cependant, les uniates ne possédaient pas de véritables établissements de niveau supérieur, ce qui rendait inévitable le recours aux institutions latines pour former une élite capable de rivaliser avec les meilleurs théologiens occidentaux, catholiques et protestants, et d'entraîner à terme la réforme interne de l'Église.

2) Les élèves ruthènes dans les collèges pontificaux

a. Les contraintes d'un régime d'exception

L'accès des Ruthènes aux établissements catholiques latins ne fut ni une nouveauté ni une conséquence directe de l'Union. À Olomouc près de dix élèves ruthènes fréquentèrent les bancs du collège entre la date de sa création en 1578 et l'année 1590⁹⁹. Pareillement, neuf autres de leurs compatriotes étaient inscrits sur les listes du collège pontifical de Braniewo entre 1580 et 1593. Les élites ruthènes regardaient ces institutions latines – généralement tenues par les pères jésuites – comme des centres de formation prestigieux et n'hésitaient pas à y envoyer leurs enfants, malgré les différences confessionnelles¹⁰⁰. Le plus souvent, ces élèves étaient formés dans le rite catholique romain et revenaient chez eux comme des fidèles de l'Église latine. L'objectif explicitement énoncé était de convertir à la foi catholique les enfants des élites orthodoxes ou protestantes, afin de ramener les familles dans l'obédience pontificale. La preuve en est un constat frappant : parmi les anciens pensionnaires formés dans ces établissements avant la promulgation de l'Union, seule la famille des Mamonicz semble avoir joué un rôle important dans les structures uniates par la suite¹⁰¹.

⁹⁹ D. Blažejowskyj, *Byzantine...*, p. 117. Aucun élève ruthène n'y fut inscrit entre 1590 et 1595.

¹⁰⁰ Dans sa jeunesse et alors qu'il appartenait à l'origine à la communauté calviniste, le métropolite gréco-catholique Rafajil Korsak avait ainsi étudié dans les établissements jésuites de Njas'viž et de Vilnius.

¹⁰¹ Voir *infra* Chapitre 8.

La seule exception était le Collège Saint-Athanase, fondé à Rome par Grégoire XIII en 1577¹⁰². L'établissement était destiné à recevoir des élèves « grecs », des territoires turcs et vénitiens, pour les élever dans le rite oriental et en faire des missionnaires auprès des chrétiens orthodoxes. Clément VIII avait donné aux uniates la possibilité d'y envoyer des candidats dès la promulgation de l'Union. Pociej profita d'ailleurs de l'occasion pour y inscrire son propre fils Piotr qui l'avait accompagné dans le voyage romain de 1595¹⁰³. Pour la même époque, les registres de l'établissement font mention d'un autre Ruthène, du futur évêque de Brest-Volodymyr, Joachim Morochowski, entré dans le Collège le 16 février 1596. Il s'agissait de l'un des premiers ecclésiastiques uniates à intégrer l'établissement.

Malgré la bienveillance pontificale, l'envoi des candidats paraît avoir été sporadique jusqu'en 1616¹⁰⁴. La raison en était vraisemblablement les difficultés financières de la métropole, incapable de financer les frais de ses élèves et plus encore le faible nombre de candidats pourvus de prérequis nécessaires, en particulier linguistiques, pour suivre ces enseignements. D'autre part, il semblerait qu'au cours des premières années Pociej espérait encore voir se développer le séminaire de Vilnius, dont l'enseignement était plus adapté au clergé ruthène. Une question délicate renvoyait également au rite et à l'enseignement des collèges pontificaux qui, à l'exception du Collège Saint-Athanase, étaient des institutions latines. Dans ce contexte, il s'avérait donc évident que le recours à cet enseignement latin aurait corroboré l'argumentation orthodoxe sur la trahison rituelle des uniates, chose que le métropolite tenait à éviter à tout prix. Les registres des différents établissements montrent ainsi la quasi-absence des élèves ruthènes au cours des premières années de l'Union et révèlent une rupture par rapport aux tendances dessinées précédemment. À Braniewo aucun élève ruthène ne fut admis entre 1596 et 1608¹⁰⁵. À Vilnius, le recrutement a été interrompu entre 1594 et 1610.

Ces balbutiements se traduisirent dans le retard pris par la papauté pour rédiger un bref fixant, de manière explicite, le nombre de bourses disponibles pour les Ruthènes à Rome. Ce document ne vit le jour qu'en décembre 1615, près de vingt ans après l'Union, suite aux demandes de Rutski qui se trouvait alors à Rome pour une visite *ad limina*¹⁰⁶. Il est intéressant de remarquer que huit jours à peine après ce bref, Paul V promulguait un autre

¹⁰² *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, t. 4/3, Rome, 1746, p. 328-330.

¹⁰³ *DPR*, t. 1, n° 186, p. 298-299.

¹⁰⁴ D. Błażejowskyj, *Byzantine...*, p. 82.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰⁶ *AVAK*, t. 16, n° 116, p. 155-156.

texte qui interdisait aux uniates d'adopter le rite latin¹⁰⁷. Les deux documents formaient un ensemble qui montrait que l'envoi de clercs kiéviens dans les collèges pontificaux ne pouvait se faire sans quelques précautions préalables.

Malgré cette clarification, certains malentendus continuèrent à subsister durant quelques années. Ainsi, en décembre 1616, Rutski écrivait au nonce de Varsovie pour lui signifier qu'un moine ruthène « schismatique » avait pu étudier au Collège grec et n'avait pas manqué de jeter le discrédit sur les élèves uniates¹⁰⁸. Il ne s'agissait pas d'un apostat puisque le métropolite assurait qu'aucun évêque uniate n'avait envoyé ce candidat. Peut-être ce dernier avait-il pu présenter des lettres de recommandation d'un magnat ou de l'évêque orthodoxe de L'viv. Aussi, pour éviter de futures méprises, Rutski rappelait que les candidats uniates devaient toujours être envoyés avec la recommandation du métropolite¹⁰⁹. Cet incident montrait néanmoins que le Collège Saint-Athanase continuait à jouir d'un certain prestige auprès des orthodoxes. D'autre part, il révélait que la distance entre la Pologne et les États pontificaux et surtout le manque de discernement romain, laissaient la place à des situations incongrues qui à terme pouvaient porter préjudice à l'Église uniate.

Une autre source d'incompréhensions provenait directement du statut des étudiants. Selon la constitution *Universalis Ecclesiae Regiminis*, promulguée par Urbain VIII le 23 novembre 1624, les enfants admis à Saint-Athanase « devaient être de famille honorable, avoir une connaissance suffisante de la langue grecque, et leurs deux parents devaient être des Grecs de rite grec¹¹⁰ ». L'âge limite pour l'admission fut fixé entre douze et seize ans¹¹¹. La *Propaganda Fide* y ajouta, en 1625, la promesse imposée aux élèves de ne pas entrer dans un ordre ou une congrégation religieuse avant d'avoir achevé leur scolarité¹¹². Non seulement les candidats envoyés par le métropolite de Kiev, des jeunes hommes ayant déjà pour la plupart reçu les ordres, étaient généralement plus âgés que le reste de leurs collègues grecs mais encore ils ne pouvaient correspondre aux critères linguistiques de la sélection. De même, la grande majorité des postulants se recrutait parmi les basiliens et donc se

¹⁰⁷ *Ibid* n° 117, p. 156-157.

¹⁰⁸ « Praeterea, ut mihi scribitur, est homo rudis in latino, forte etiam in Graeco ferme analphabetus, et annorum ferme 30. Fratres nostros coram illis in illo Collegio uocat lachos, id est latinos, se esse uerum Ruthenum, non illos » (*EM*, t. 1, n° 5, p. 29-31).

¹⁰⁹ « Monachi autem ex Monasteriis ipsius [Metropolitani Chiouiensis] sua sponte non eunt, nisi mittantur, nec mittentur sine commendaticiis ipsius Metropolitanis » (*Ibid.*).

¹¹⁰ *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, T. V, P. 5, Rome, 1756, p. 278.

¹¹¹ J. W. Woś, « Cronaca degli allievi del Collegio Greco in Roma (1577-1640) » dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 40 (1972), p. 133. Les élèves entre seize et dix-huit ans devaient présenter une dispense du Cardinal Protecteur. Ceux qui avaient dépassé les dix-huit ans étaient obligés de s'adresser directement au Souverain Pontife.

¹¹² J. Krajcar, « The Greek College in the Years of Unrest (1604-1630) », *OCP*, 32 (1966), p. 22-23.

composait de membres d'une congrégation. Sur plusieurs points, les Ruthènes devenaient ainsi une exception à la règle.

b. Une solution trop étroite et mal appliquée

Au cours du début du XVII^e siècle, sept collèges pontificaux purent offrir des places à des élèves d'origine ruthène. À cela s'ajoutaient les séjours de quelques élèves dans d'autres collèges jésuites du royaume polono-lituanien comme Njas'viž, Pułtusk ou Kalisz¹¹³. En 1615, Paul V avait concédé à la métropole de Kiev un total de vingt-deux places réparties entre les différentes institutions : six à Braniewo, six à Vilnius, quatre au Collège romain Saint-Athanase, deux à Olomouc, deux à Prague et enfin deux à Vienne¹¹⁴. En mai 1623, sur demande du métropolite de Kiev, la Congrégation de la Propagande accepta de financer deux places supplémentaires à Rome¹¹⁵. Avec la fondation du Collège Urbain en 1627, ces places furent transférées directement dans l'établissement de la Propagande, mais les premiers élèves ruthènes n'y furent reçus qu'en 1643¹¹⁶. En outre, à la fin des années 1620, la Curie avait demandé au nonce de Vienne d'intercéder auprès de l'empereur, en faveur de la cause ruthène, afin qu'il finançât deux places dans le collège de Graz. Ce fut chose faite en 1627 mais il semblerait que ces places ne fussent pas permanentes car les candidats envoyés en 1628 ne furent pas remplacés par la suite¹¹⁷.

Toutefois, les vingt-six bourses ainsi obtenues n'étaient qu'un total théorique et correspondaient rarement au nombre d'élèves réellement présents dans les collèges pontificaux. En effet, il arrivait fréquemment que les recteurs des collèges fermassent leurs portes aux candidats proposés par le métropolite. À Prague, le recteur n'hésita pas à refuser deux étudiants qui avaient déjà fait le voyage¹¹⁸. Le prétexte le plus souvent invoqué était l'absence des « *Rutheni* » dans les constitutions fondatrices des établissements. Même là où les textes mentionnaient explicitement la nation ruthène, comme à Braniewo, Olomouc ou Vilnius, les responsables des collèges regardaient avec suspicion les candidats uniates, en

¹¹³ AS, t. 12, p. 9.

¹¹⁴ EM, t. 1, n° 69, p. 170-171.

¹¹⁵ Toutefois les constitutions d'Urbain VIII de novembre 1624 parlaient encore de quatre places pour les Ruthènes (*Bullarum, privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, t. 5/5, p. 278).

¹¹⁶ D. Blažejowskyj, *Byzantine...*, p. 121.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 34. Voir également la lettre de remerciement de la *Propaganda Fide* dans : LSCPF, t. 1, n° 99, p. 66 ; RGA, F. 823, inv. 3, n° 82.

¹¹⁸ D. Blažejowskyj, *Byzantine...*, p. 42.

raison du rite et du statut particulier (monastique) des postulants¹¹⁹. C'est pourquoi, encore en 1631, les directeurs des établissements de Vienne et d'Olomouc prétendaient qu'ils n'étaient pas réticents à l'admission de candidats uniates mais soulignaient, dans le même temps, que depuis plusieurs années leurs constitutions n'avaient pas été modifiées à ce sujet¹²⁰. Les divisions religieuses du Saint-Empire, au moment où la guerre de Trente Ans embrasait l'Europe centrale, expliquaient partiellement le regard de ces religieux. Pour eux, l'éducation reçue par les élèves était destinée à en faire de « bons catholiques », fidèles à l'Église romaine et respectueux des principes énoncés au concile tridentin.

En raison de ces différents aspects, le nombre d'étudiants qui purent avoir accès à cette formation reste relativement faible. Entre 1595 et 1655, les registres révèlent que seulement 171 bourses furent accordées aux clercs ruthènes, dans l'ensemble des collèges pontificaux, avec la prédominance de ceux de Braniewo, Vilnius et Rome¹²¹. En soixante ans, ces places permirent ainsi à 129 individus de suivre ces enseignements. Il faut remarquer qu'ici l'espace du nord-ouest lituanien servait à la fois de vivier et de réceptacle privilégié pour ces élèves. En effet, avant d'être envoyés dans les écoles latines, la plupart des clercs concernés avaient accompli leur noviciat à Bycen', comme étape préparatoire de leur formation. La situation même de ce monastère (près de Slonim) favorisait un recrutement qui concernait tout particulièrement la noblesse des voïvodies de Navahrudak, de Minsk, de Vilnius ou de Trakai grâce à la proximité. De même les processus qui intervenaient dans les retours suivaient une démarche inverse, avec le passage des élèves par la maison-mère de Vilnius, avant d'être affectés dans les divers établissements basilien ou auprès des curies épiscopales. Les registres de Braniewo révèlent clairement que la majorité des élèves basilien du collège à cette période étaient directement issus de la communauté monastique de Vilnius¹²².

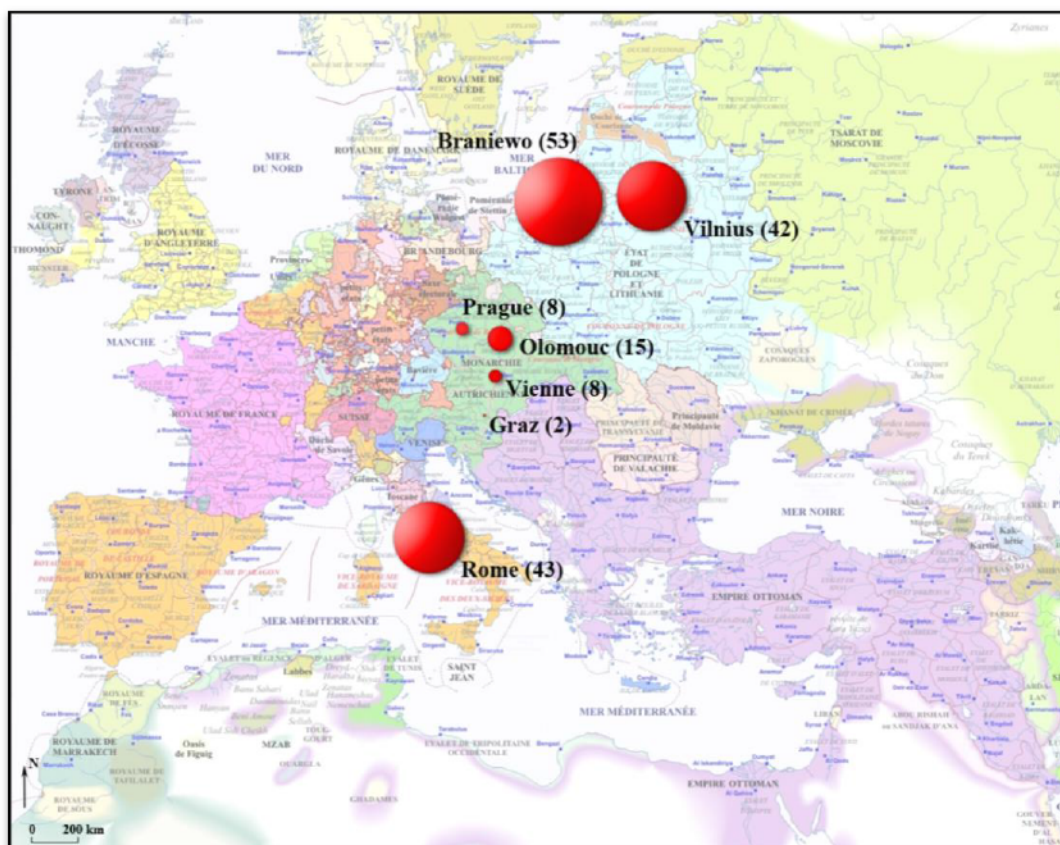
¹¹⁹ Les provinces rattachées aux Collèges pontificaux de Braniewo et d'Olomouc étaient les suivantes : « *Svezia, Gothia, Vandalia, Norvegia, Dacia, Pomerania, Prussia, Liuania, Moscouia, Russia seu Lithuania et Hungaria* ». Le Collège de Vilnius avait été fondé « *pro Ruthenis et Muscouitis* ».

¹²⁰ *LE*, t. 1, n° 107, p. 221.

¹²¹ Braniewo : 53, Graz : 2, Olomouc : 15, Prague 8, Collège Urbain : 7 ; Collège grec : 36, Vienne 8, Vilnius : 42. Voir Annexe 8.

¹²² *ASPbII RAN*, F. 52, inv. 1, n° 61.

Fig. 7 : Bourses offertes aux élèves ruthènes dans les collèges pontificaux (1596-1655)



Pour subvenir aux besoins des candidats et, en particulier, assurer les frais de retour, les élèves faisaient souvent appel à l'aide de la Curie qui, pour éviter de telles situations, préféra imposer des garanties préalables à l'admission des ecclésiastiques kiéviens. Dès 1624, les nouveaux statuts du Collège grec, donnés par Urbain VIII, demandaient que les futurs élèves déposent, avant d'être reçus dans l'établissement, la somme nécessaire à leur périple de retour¹²³. Cette exigence posa alors un réel obstacle pour les basiliens. En mars 1626 et en prévision de l'envoi de nouveaux élèves, le coadjuteur du métropolite, Rafał Korsak, tentait de faire appel à la *Propaganda Fide* pour modifier ces conditions :

Ad finem supplicamus S. de Propaganda Fide Congregationis, ut occurrat in uisceribus Iesu illi oneri insupportabili, de quo scribit R.dus Pater Rector Collegii Graeci, quia scilicet illi qui ex Russia mittuntur ad dictum Collegium non recipiuntur ullo modo si non prius deponent uiaticum sufficiens, id est ad minimum 50 aureos, pro reditu suo. Hic enim modus sufficientissimus est ad detrahendos nos ab illo loco. [...] Et ita si pro 6 personis ponimus 600 aureos

¹²³ J. Krajcar, « The Greek College in the Years of Unrest... », p. 19.

intra tres annos dari solitos illis qui ab nobis illuc mittuntur, facient fere 3 000 florenorum polonicarum, qui apti sunt in patria annuae sustentationi ad minus 30 personarum honestissime ; ut, inquam, hoc omittam quod maximum : nunquid sumus inimici nostrorum ? et non submittemus sub tempus reditus ? Iterum itaque atque iterum humillime supplicamus SS.mo D.no Nostro, ut hoc onus alleviare dignetur atque aliquomodo moderare¹²⁴.

Selon le hiérarque la somme dépassait de loin les prix pratiqués en Pologne et représentait une part très importante du budget de la métropole. La Curie ne semble pas avoir abrogé cette condition puisqu'elle apparaît encore, en 1634, dans le refus du recteur de Saint-Athanase de recevoir les neveux de Rafał Korsak dans l'établissement¹²⁵. Cependant, le montant minimum dut être revu à la baisse car les élèves ruthènes purent continuer à profiter de l'enseignement du Collège grec. Entre 1595 et 1655 Rome a reçu trente-six élèves uniates, ce qui représentait plus du quart de l'effectif total des clercs ruthènes, scolarisés dans les institutions pontificales durant cette période.

Dans les autres collèges ouverts aux clercs de la métropole de Kiev, les questions financières devaient se poser avec tout autant d'acuité, car leurs recteurs ne disposaient que d'un maigre budget. À Rome, dans les années 1620, le Collège grec fonctionnait avec un revenu annuel avoisinant les 4 500 écus pour un peu plus d'une trentaine d'élèves, ce qui n'avait pas empêché la Propagande d'exiger des restrictions¹²⁶. Les collèges de Vilnius ou de Prague qui accueillaient eux aussi entre vingt et trente élèves ne disposaient respectivement que de 1 255 et de 1 532 écus¹²⁷.

Dans la pratique, les règles établies pour l'admission des Ruthènes dans les institutions pontificales créèrent une hiérarchie de fait entre les établissements. Les basiliens choisis par Rutki commençaient ainsi leur scolarité à Braniewo ou à Vilnius, avant d'être envoyés vers d'autres séminaires à l'étranger. D'après les mots de Dymytro Blažejovskyj, Braniewo était « le lieu de départ ou, peut-être, d'évaluation qui triait les étudiants afin de les renvoyer

¹²⁴ *LE*, t. 1, n° 63, p. 111.

¹²⁵ *SEU*, t. 1, n° 120, p. 86-87.

¹²⁶ Le 2 janvier 1627, le protecteur du Collège, le cardinal Lelio Biscia, informa le recteur que la Propagande avait décidé de diminuer le nombre d'étudiants afin de dégager les fonds nécessaires à l'activité de l'institution. Il s'agissait notamment de financer le viatique des anciens élèves qui partaient en mission vers les territoires du Levant. L'ensemble des pensions accordées aux élèves devait se réduire à trente. Pour les Ruthènes, cette décision s'est traduite par la suppression des deux places supplémentaires qui avaient été accordées par la *Propaganda Fide* en 1623. Le métropolitain fut même obligé d'adresser une supplique au Saint-Siège afin de lui demander de bien vouloir admettre tous les candidats qu'il avait envoyés à Rome en ignorant la réforme et qui étaient déjà en chemin. Voir J. Krajcar, « The Greek College in the Years of Unrest... », p. 36.

¹²⁷ *ASCPF*, t. 1, n° 64, p. 40-42.

chez eux ou de les diriger vers d'autres collèges pontificaux ¹²⁸ ». L'un des meilleurs exemples en est la scolarité effectuée par Rafał Korsak, futur métropolite de Kiev entre 1637 et 1640. En 1618, il étudia la philosophie à Braniewo, puis « audita philosophia, factus Ord. S. Basilii [est] ¹²⁹ ». De 1619 à 1621, il fut élève à Prague. Enfin, en décembre 1621, il fut admis au Collège grec de Rome, où il étudia la théologie jusqu'à son départ le 28 novembre 1624 ¹³⁰. Un parcours similaire caractérise les études de Gabriel Kolenda, métropolite uniате de Kiev entre 1665 et 1674 ¹³¹. Entré au collège de Braniewo en 1627, il y étudia la grammaire et la philosophie pendant trois ans. Ensuite, entre 1633 et 1636, il apparaît sur les listes des élèves du collège de Vienne, où il semble avoir suivi des cours de logique et de théologie. Sa formation se termina au collège Saint-Athanase de Rome, par trois années de théologie, entre 1636 et 1639 ¹³².

À travers ces exemples, se dessine une scolarité en plusieurs étapes, avec un début dans les établissements de la Confédération polono-lituanienne, un passage dans les collèges établis dans les capitales de la Réforme catholique du Saint-Empire, et un parachèvement de la formation dans le Collège grec de Rome. Cependant il ne s'agissait que d'un modèle type, partiellement remis en question en fonction des places disponibles, voire de la qualité des candidats. La répartition des étudiants entre les différentes institutions était également un moyen de s'adapter, avec une plus grande souplesse, à la quantité restreinte des places disponibles. Cela offrait aux plus doués la possibilité de se perfectionner auprès de différents professeurs et, dans le même temps, maintenait une rotation des candidats afin d'en toucher le plus grand nombre.

La vingtaine de bourses offertes à la métropole de Kiev du premier XVII^e siècle ne dépassait qu'à peine les effectifs du premier séminaire uniате de Vilnius, et constituait une réponse largement insuffisante aux besoins urgents de l'Église uniате qui ne possédait que quelques écoles de petite taille et d'un rayonnement restreint. Ainsi, la scolarité accomplie dans les établissements latins devint rapidement le privilège d'une élite formée de quelques moines basiliens. Grâce à leurs noviciats, ils étaient les seuls candidats à pouvoir disposer d'acquis nécessaires pour suivre des enseignements en latin ¹³³. D'ailleurs, les jésuites qui y

¹²⁸ D. Blażejowskyj, *Byzantine...*, p. 30.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 54. Extrait du registre des élèves.

¹³⁰ *SEU*, t. 1, n° 9, p. 24.

¹³¹ Voir C. I. Іваненко-Коленда, « Митрополит київський... ».

¹³² *APF, SC, Ser. II, Visite e Collegi*, vol. 5, f. 446v.

¹³³ Toutefois, dans les premières années de l'Union, même les basiliens devaient subir les conséquences de leurs lacunes linguistiques. Ceci se reflète dans la bouche du futur higoumène de Polack Genadiusz Chmielnicki – l'un des premiers élèves basiliens de Braniewo, entre février et mars 1611. Le registre des élèves porte la mention

enseignaient à la fin des années 1610 purent préparer leurs élèves aux programmes appliqués dans les collèges, dirigés le plus souvent par d'autres frères de la Compagnie¹³⁴.

Paradoxalement, alors que dans l'esprit tridentin les séminaires étaient destinés prioritairement au clergé séculier, formant de bons pasteurs, rompus à la prédication et avec une connaissance approfondie de l'Écriture sainte, l'exigence du latin ferma les portes à la grande majorité des séculiers ruthènes, victimes de leur ignorance de la culture classique. Dans le même temps, l'accès quasi réservé des basiliens à cet enseignement renforçait d'autant plus leur éloignement progressif des cadres traditionnels du monachisme oriental au profit des tâches, originellement destinées aux séculiers, comme la catéchisation et la formation des fidèles.

c. Des missionnaires tridentins de rite grec

Quels étaient les enseignements suivis par les protégés du métropolite de Kiev dans les établissements latins ? Malgré l'âge avancé des candidats, une grande partie d'entre eux débutait par des études de grammaire ou plus généralement par les humanités pour se perfectionner dans la pratique et la culture de la langue latine. À Braniewo, jusqu'en 1614, quatre candidats sur six, pour lesquels on dispose de descriptions quelque peu détaillées, suivirent des classes de grammaire. Après cette date, la plupart des étudiants – majoritairement des basiliens – semblent avoir rejoint directement les classes de philosophie¹³⁵. L'évolution reflète ainsi que le travail des noviciats commençait déjà à produire des résultats avec des élèves qui arrivaient désormais pour un perfectionnement et non pour une simple formation de base. Dans le collège de Vilnius, autre établissement « préparatoire », les élèves débutaient généralement leur scolarité par des cours de rhétorique, même si certains y suivaient une formation en théologie¹³⁶.

Pour les collèges de l'Empire, les registres des élèves sont beaucoup moins précis. À Prague, les deux élèves admis en 1627 accomplirent des études de rhétorique et de métaphysique¹³⁷. À Vienne, la préférence allait aux cours de logique et de théologie¹³⁸.

suivante : « discessit die 17 martii [1611] Vilnam dicens : non possum ego Brunsberga proficere, quia lectiones non explicant polonice » (*ASPbII RAN*, F. 52, inv. 1, n° 61, f. 1r).

¹³⁴ A Bycen', l'enseignement était assuré par deux pères jésuites entre 1616 et 1618.

¹³⁵ D. Blażejowskyj, *Byzantine...*, p. 53-55.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 161-162. Ainsi Pavlo Korsak suivit à Vilnius des cours de théologie de 1624 à 1628.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 160.

Enfin, à Graz ou à Olomouc, les quelques étudiants ruthènes de la période étaient inscrits dans les classes de théologie¹³⁹.

Le cas du Collège grec de Rome est le mieux renseigné et occupe une place particulière. La quasi-totalité des pensionnaires concernés, entre 1595 et 1655, achevèrent leur scolarité par des études de théologie, précédées parfois par des classes de rhétorique, de logique ou de philosophie¹⁴⁰. Ceci explique pourquoi le séjour des uniates à Rome durait généralement plus longtemps que dans les autres établissements. Ainsi, un élève restait en moyenne entre deux et trois ans à Braniewo contre quatre à cinq ans à Rome, avec des exceptions comme dans le cas de Joachim Morochowski inscrit sur les listes du Collège de 1596 à 1603. Saint-Athanase était le lieu où les meilleurs venaient terminer leur cursus et recevaient une solide formation théologique, conçue comme le pilier des réformes souhaitées par le métropolite uniате de Kiev.

L'exemple romain nous permet de saisir le déroulement de cette formation. La *Règle* composée en 1583 par les soins de l'un des principaux Cardinaux Protecteurs – Guilio Antonio Santori – expliquait les objectifs et les déroulements des enseignements. Le programme ainsi défini accordait une large place à la tradition grecque et aux écrits fondateurs comme la Règle de saint Basile, les œuvres de saint Jean Chrysostome ou ceux de Denis l'Aréopagite¹⁴¹. Bien plus, l'étude de la grammaire devait être menée à la fois en grec et en latin afin de créer un véritable bilinguisme chez les élèves. Cela n'était pas sans poser quelques difficultés aux nouveaux arrivants kiéviens car les bons connaisseurs du grec étaient très rares parmi les Ruthènes, qui se trouvaient ainsi désavantagés par rapport aux élèves originaires des territoires helléniques. Pour atteindre ces objectifs, le Collège avait été doté d'une bibliothèque qui rassemblait plus de 140 ouvrages, d'après un inventaire réalisé en 1585¹⁴².

Les enseignements dispensés dans l'institution étaient destinés à former des élèves rompus aux disputes avec les orthodoxes et capables de convertir leurs compatriotes à la religion catholique¹⁴³. C'est pourquoi ils devaient s'entraîner à la *disputatio* afin de

¹³⁹ *Ibid.*, p. 81, 117.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 82-83. Trois élèves sont même sortis avec le grade de docteurs en théologie. Le registre des pensionnaires de la période a été édité dans J. W. Woś, « Cronaca... », p. 129-193.

¹⁴¹ É. Legrand, *Bibliographie hellénique : XVII^e siècle*, t. 3, Paris, Alphonse Picard et Fils, p. 501-503.

¹⁴² V. Peri, « Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma », *Aevum*, 44 (1970), p. 1-71.

¹⁴³ « [...] istessi figliuoli delli Greci instituiti nelli buoni costumi et eruditi nelle scienze convertant corda patrum in filios et incredulos ad prudentiam iustorum, monstrando loro con la scienza la verità della fede catholica et con l'esempio della vita i buoni costumi », le texte ajoutait plus loin : « Gl'altri Collegij sono instituiti per riforma d'una città particolare ò d'una provincia, et questo per ridurre molte città et molte provincie alli veri costumi christiani et alla vera et santa fede catholica » (É. Legrand, *Bibliographie hellénique du dix-septième siècle*, t. 3, p. 494-495).

connaître parfaitement les points de discorde entre les deux traditions chrétiennes et pouvoir y apporter des réponses convaincantes en faveur du catholicisme romain. Ainsi la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin servait de référence aux cours de théologie. La *Règle* imposait néanmoins certaines précautions. Puisqu'une partie des pensionnaires était issue de familles « schismatiques », la lecture des Pères grecs, comme saint Athanase, était réservée aux élèves en fin de scolarité. De même l'étude des écrits polémiques n'était permise qu'à ceux qui étaient déjà « bien affirmés dans la doctrine catholique »¹⁴⁴.

Les principes énoncés par le cardinal Santori furent légèrement modifiés par la suite mais le fond fut sauvegardé de manière intacte durant toute la période du premier XVII^e siècle¹⁴⁵. Par conséquent, les clercs uniates, formés dans le Collège grec, étaient formés à partir des compromis établis au concile de Florence, ceux d'une diversité rituelle, construite sur un fond dogmatique strictement latin mais défendue à l'aide d'arguments empruntés aux Pères grecs.

d. La territorialité des rites : une latinisation au quotidien

Les longs séjours effectués par les clercs ruthènes dans les institutions latines devaient laisser une forte empreinte sur ces religieux, bien après le retour dans leur patrie. Les archives des collèges du Saint-Empire ou celles de Braniewo et de Vilnius ne livrent pas suffisamment d'informations pour dresser un tableau précis de la scolarité des élèves uniates. Ce silence traduit vraisemblablement une situation dans laquelle aucun aménagement particulier n'était réalisé pour les candidats de rite grec, décrits ainsi dans les documents sans aucune distinction avec les autres élèves.

Il est vrai que les étudiants les plus prometteurs retrouvaient à nouveau leur rite au cours de leur séjour dans le Collège grec de Rome. Pourtant, là encore les évolutions de l'extrême fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle avaient fait entrer un certain nombre de pratiques latines dans les murs de Saint-Athanase. Dans les apparences, le Collège devait vivre à la grecque pour jouer son rôle de vitrine face à la chrétienté orientale. Parallèlement à cela, les règles de Santori édictaient l'obligation des étudiants de respecter les jeûnes de la tradition orientale mais y ajoutait les Quatre-Temps et les autres jeûnes latins, au point

¹⁴⁴ « a quelli poi che haveranno finito il corso delle scienze et che saranno ben fondati in dottrina catolica permetterà che leggano le accusationi già fatte da Greci heretici contra la chiese Latina, e le resolutioni de' Latini et de' Greci catholici, acciò che possano e confutar quelle et difender queste ; et sarà à ciò propria et efficace lettione il Concilio Fiorentino et li trattati greci del Gennadio » (*Ibid.*, p. 512).

¹⁴⁵ J. Krajcar, « The Greek College under the Jesuits for the First Time (1591-1604) », *OCP*, 31 (1965), p. 95.

d'atteindre huit mois au total¹⁴⁶. Le cardinal justifiait une telle attitude en précisant que « tant que [les étudiants] demeuraient à Rome, il ne convenait d'aucune manière qu'ils se soustraient à la vie que partageaient les autres ». La même volonté de ne pas troubler l'ordre public romain se retrouvait dans la liturgie et les rites de la communion. En 1592, le recteur Gianbattista Nannini écrivait même que « le recteur de ce Collège ne pouvait permettre d'aucune façon et à qui que ce soit, fût-il pensionnaire ou non, de recevoir la communion à la mode grecque, i.e. avec du pain au levain et *sub utraque* ¹⁴⁷ ». Vraisemblablement, il s'agissait moins d'un mépris à l'égard des rites orientaux que d'une méfiance excessive, à une époque où la question de l'Eucharistie enflammait les consciences. Il ne faut pas oublier que le Collège se trouvait au cœur de la capitale pontificale.

Les statuts d'Urbain VIII, entrés en vigueur en 1624, permettaient de communier sous les deux espèces pour les principales fêtes orientales. Toutefois, ce n'était qu'un aménagement de principe car le pontife réaffirmait l'obligation d'assister à des offices latins quotidiens. En réalité, le texte reprenait les pratiques instituées par les responsables successifs du Collège depuis la fin des années 1590¹⁴⁸. Les choses restèrent inchangées durant toute la première moitié du XVII^e siècle. Le 20 avril 1646, les étudiants de Saint-Athanase s'adressaient, de manière univoque, au général de la Compagnie de Jésus à travers un *Mémoire* qui dénonçait le peu d'attention accordé au respect du rite oriental :

[...] au sujet des choses relatives à l'honneur de notre nation ou à la dignité de notre rite, on ne s'en occupe guère et encore moins on en prend soin ; c'est pourquoi on manifeste tant de froideur à l'égard de nos fêtes¹⁴⁹.

Il est clair que si l'établissement donnait à ses pensionnaires les connaissances, les langues et les méthodes indispensables à un dialogue avec les chrétiens orientaux, il ne cherchait aucunement à en faire des catholiques de rite grec, tels que le concevaient les évêques ruthènes, auteurs des projets unionistes des années 1590. En revanche, les hiérarques de la deuxième génération, dont Józef Rutski ou Joachim Morochowski étaient

¹⁴⁶ É. Legrand, *Bibliographie hellénique du dix-septième siècle*, t. 3, p. 497.

¹⁴⁷ Cité dans J. Krajcar, « The Greek College under the Jesuits... », p. 98.

¹⁴⁸ Après le départ des jésuites en 1604, l'établissement fut confié aux Somasques, puis aux Dominicains à partir de 1607. Pendant leur administration la récitation du Rosaire semble s'être développée dans la pratique des étudiants. De même, il faut souligner la solennité accordée à la célébration de la fête du Rosaire et les fréquentes visites à l'église de la Sainte-Marie sur Minerve. En 1622, les jésuites revinrent à nouveau à la tête du Collège. Voir KRAJCAR Jan, « The Greek College in the Years of Unrest... », p. 11.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 37.

les meilleurs représentants, étaient davantage disposés à de telles concessions car eux-mêmes étaient les produits réussis de ce projet éducatif.

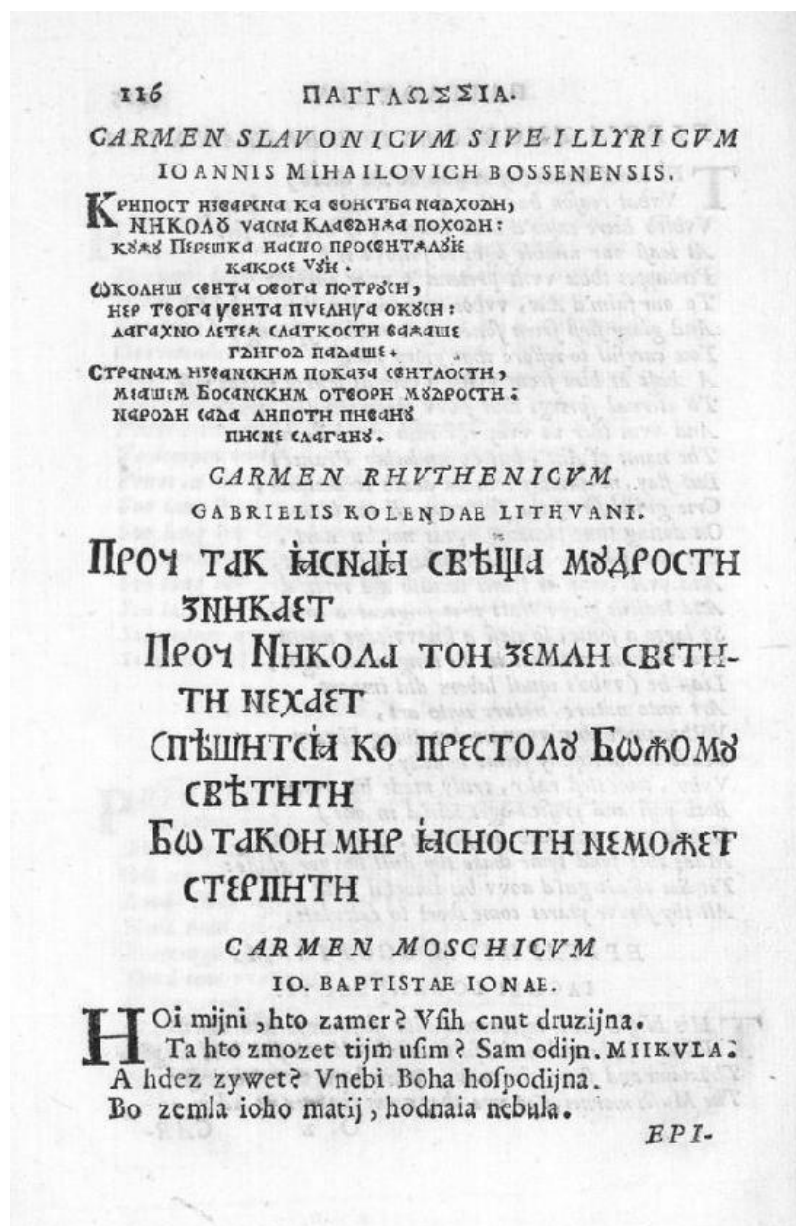
Il serait toutefois réducteur, voire erroné, de considérer l'envoi des élèves ruthènes à l'étranger comme un simple processus de lente altération des traditions orientales. La présence de clercs uniates dans les grands centres urbains de l'Europe occidentale constituait pour l'Église ruthène une ouverture sur les évolutions religieuses et culturelles de l'époque et la sortait du relatif isolement dont fut victime une partie de l'Église kiévienne aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles. Une bonne illustration de ce phénomène se trouve dans une lettre de 1624, adressée par le métropolite de Kiev aux élèves basiliens de Saint-Athanase. Rutski leur demandait de lui procurer une édition grecque de Denis l'Aréopagite, imprimée à Paris, et une autre de Jean Damascène, si elle venait à paraître. Il terminait sa requête, en priant les frères de bien vouloir lui envoyer toutes les éditions parisiennes des Pères grecs, qu'ils pourraient trouver dans la capitale pontificale¹⁵⁰. De cette manière, le contact avec les pôles culturels de l'Occident offrait aux Ruthènes des palliatifs à certains problèmes pressants du moment, comme le difficile accès aux textes fondateurs de la spiritualité orientale, présentés dans des éditions de qualité. Ces exigences de la hiérarchie uniate témoignaient d'une synthèse, déjà en place, entre la volonté séculaire d'un retour vers la « pureté » de la tradition grecque et l'esprit humaniste qui commençait à se répandre auprès des populations marquées par le christianisme oriental. Même si les collègues n'accueillaient qu'un maigre échantillon de clercs gréco-catholiques, leur action suffisait à maintenir et à stimuler la ferveur réformatrice, exprimée par les prélats ruthènes.

De manière plus marginale, ces séjours étaient également l'occasion de tisser des contacts avec les cercles lettrés de ces principaux pôles culturels de l'espace latin et, parfois, de participer à des projets communs. Tel fut le cas de Gabriel Kolenda qui, parmi les clercs kiéviens de sa génération, reçut probablement la formation la plus aboutie et apparut comme l'un des étudiants les plus prometteurs. Au cours de son séjour romain, il fut ainsi sollicité pour participer au recueil de textes réunis par Jean-Jacques Bouchard en honneur de la mémoire de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, publié à Rome en 1638¹⁵¹. Dans la partie intitulée *Pagglossia* qui rassemble de courts poèmes à la gloire du défunt en quarante-quatre langues différentes, figure le texte préparé par Kolenda :

¹⁵⁰ *EM*, t. 1, n°62, p. 122-123. Voir S. Senyk, « The Ukrainian Church... », p. 168.

¹⁵¹ [J. J. Bouchard], *Monumentum romanum Nicolao Claudio Fabricio Perescio senatori Aquensi doctrinae uirtutisque causa factum*, Rome, Typis Vaticanis, 1638. Voir É. Legrand, *Bibliographie hellénique du dix-septième siècle*, t. 3, p. 238.

Fig. 8 : Poème de Gabriel Kolenda à la mémoire de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc
(1638)



e. Des étudiants au brillant avenir

Le devenir des anciens pensionnaires des collèges pontificaux mérite quelques précisions, afin de mesurer l'influence de ces personnages après leur retour en Pologne-Lituanie. Il est aisé de remarquer que les candidats ainsi sélectionnés se retrouvaient rapidement à des places qui en faisaient les principaux acteurs de la vie de l'Église uniате. En effet, sur les vingt-deux évêques uniates des années 1596-1632, huit avaient effectué leur scolarité dans les établissements pontificaux. Plus tard, en 1632, à la veille du rétablissement d'une Église orthodoxe officielle, six évêques sur un total de huit, y compris le métropolite,

étaient d'anciens étudiants des séminaires pontificaux, et parmi ces six derniers, cinq avaient étudié dans le Collège Saint-Athanase.

En poursuivant ces constats statistiques, il faut remarquer que sur les 126 élèves ruthènes, identifiés pour la période 1595-1655, figuraient vingt-deux futurs évêques ou protoarchimandrites basiliens¹⁵². En y ajoutant la liste des futurs higoumènes basiliens, recrutés parmi les étudiants mais dont le nom n'est pas toujours connu, il serait possible d'atteindre une trentaine de futurs hauts dignitaires ecclésiastiques, formés à cette époque. Ainsi, parmi les anciens pensionnaires ruthènes des collèges pontificaux, près d'un élève sur quatre finissait sa carrière au sommet de la hiérarchie.

Au cours du XVII^e siècle, les établissements pontificaux s'imposèrent incontestablement comme un *cursus* incontournable pour les élites ecclésiastiques de la métropole uniате de Kiev. Toutefois, le rôle qu'ils jouèrent dans la construction de l'identité de l'Église ruthène révèle une réelle ambiguïté. La vie dans les collèges était marquée par les méthodes latines et la pratique du rite latin, largement présente à Saint-Athanase et unanime ailleurs. Les professeurs enseignaient donc aux élèves à être des acteurs de la Réforme catholique sur les frontières orientales de l'Europe, restées en dehors de l'influence romaine. Pourtant, l'objectif annoncé par les initiateurs de l'Union, comme Hipacy Pociej, était une réforme strictement disciplinaire interne, circonscrite aux traditions anciennes de la métropole kiévienne, même s'ils savaient que le rapprochement avec le Saint-Siège ne pouvait se faire sans quelques concessions. Ainsi, les élèves basiliens apprenaient implicitement à combattre ce qu'avaient défendu, quelques années auparavant, les fondateurs de leur Église. Enfin, plus indirectement, l'évidente prédominance de la Lituanie dans le recrutement des élèves participa à instaurer un fractionnement à l'intérieur du clergé, à la fois intellectuel et spatial, qui fit de la capitale de la grande-principauté et des régions environnantes l'un des foyers principaux de l'Union. La place du monachisme basilien sur l'espace lituanien et, en particulier, dans les centres du diocèse métropolitain, participa indéniablement à l'émergence de nouveaux modèles du clergé oriental, qui rompait avec les représentations traditionnelles, assimilées par les fidèles.

Le clergé orthodoxe vit à son tour progresser la qualité de sa formation et, vraisemblablement, sa discipline interne, grâce aux écoles des confréries, avec d'ailleurs un

¹⁵² Ce chiffre exclut Marcin Tryzna, qui après avoir étudié au Collège grec passa au rite latin et devint évêque coadjuteur de Vilnius en 1638.

recours à peine voilé aux méthodes et aux ouvrages latins¹⁵³. Cet aspect se révèle dans une affaire survenue à Vilnius en 1614, entre les élèves jésuites de la ville et l'un des « pédagogues » de la confrérie du Saint-Esprit, Marcin Wojsławski¹⁵⁴. La plainte déposée par les Anciens de la confrérie orthodoxe expliquait que Wojsławski avait été invité par des élèves jésuites dans la maison où ils servaient eux-mêmes comme précepteurs, afin de leur acheter une « Bible latine » et un manuel de dialectique. Après avoir appris qu'il travaillait chez les orthodoxes, les jésuites commencèrent à s'en prendre physiquement à l'enseignant pour l'obliger à se convertir à la foi latine (« *примѣшаючи его до ихъ римское вѣры и послушенства отцовъ езуитовъ* »)¹⁵⁵. Ce récit stéréotypé des oppositions confessionnelles semble indiquer cependant que l'enseignement orthodoxe, prodigué à Vilnius, n'hésitait pas à utiliser certains ouvrages des écoles latines. D'ailleurs le personnel employé par l'institution était loin de répondre à un quelconque cloisonnement puisque Wojsławski était, dans le même temps, précepteur chez Jan Dubowicz, membre de l'une des plus grandes familles uniates de la ville¹⁵⁶. Dans un renversement des perspective, le domaine de l'enseignement censé doter chacune des communautés d'outils efficaces pour s'engager dans la concurrence religieuse, maintenait ainsi plusieurs zones « déconfessionnalisées ».

Ce savoir partagé et le rayonnement de l'école orthodoxe de Vilnius étaient toutefois insuffisants pour contrebalancer l'influence du clergé uniате dans la partie septentrionale du diocèse métropolitain, où les basiliens disposaient d'un réseau monastique important et d'effectifs croissants, formés d'après les principes introduits par Rutski¹⁵⁷.

Faut-il donc voir dans ce réveil monastique une forme de latinisation plus ou moins apparente, présente à la fois dans l'Église uniате et d'une certaine manière chez les orthodoxes qui reproduisaient en miroir certaines évolutions introduites par leurs adversaires ? La réponse à cette question paraît renvoyer bien plus au contexte particulier de l'époque qu'à un véritable

¹⁵³ Les évêques orthodoxes lituaniens, comme Melecjusz Smotrycki ou Józef Bobrykowicz étaient ainsi intimement liés au monastère du Saint-Esprit à Vilnius où ils avaient enseigné, voire dirigé l'école de la confrérie. Certains de ces biographes estiment même que Bobrykowicz compléta sa formation dans les écoles latines de Pologne et d'Europe occidentale (J. Skuteń, « Bobrykowicz-Anechożski Józef », *PSB*, t. 2, p. 165). Antoni Mironowicz estime toutefois cette information peu crédible (A. Mironowicz, *Józef Bobrykowicz : biskup białoruski*, Białystok, Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 2003).

¹⁵⁴ *RGIA*, F. 823, inv. 1, n° 371.

¹⁵⁵ *Ibid.*, f. 1v.

¹⁵⁶ Voir *infra*. La même année, son père Ignacy Dubowicz était engagé du côté de la confrérie uniате de la Sainte-Trinité dans un conflit avec la confrérie orthodoxe voisine : *LVI*A, F. 610, inv. 3, n° 100 ; *OAM*, t. 1, n° 369, p. 151.

¹⁵⁷ Le noviciat de Bycen' comptait ainsi dès ses débuts plus d'une cinquantaine d'élèves (*Нарис існопіі...*, p. 116).

projet confessionnel défini à l'avance. Encore en 1636, le métropolite uniato évoquait une situation plurielle dans laquelle toutefois la majorité de ses subordonnés « continuaient à observer leur rite [d'origine], même si certaines personnes privées semblaient se latiniser [*latinisare*]¹⁵⁸ ». L'urgence de la réforme dans tous les domaines de la vie ecclésiastique créa en effet des solutions parfois hétérogènes, appliquées par Kuncewicz dans l'action pastorale et par Rutski lui-même dans sa remise en ordre disciplinaire. Chacun de ces deux réformateurs exprimait un attachement aux traditions grecques mais n'hésitait pas à emprunter aux Latins des pratiques qui avaient su prouver leur efficacité¹⁵⁹. La même posture se voit d'ailleurs quelques années plus tard chez le métropolite orthodoxe de Kiev Piotr Mohyla¹⁶⁰. Avec la création de l'ordre basilien, le métropolite avait fait le choix de la centralisation, tout en sauvegardant les usages particuliers, comme le vêtement monastique ou l'interdiction de consommer de la viande. De la même façon et grâce à son catéchisme, l'archevêque de Polack avait donné aux pasteurs uniates un outil censé égaler la qualité des écrits latins.

Toutefois la synthèse des deux traditions se révélait difficile dans l'esprit de nombreux clercs, comme en témoignent les rappels à l'ordre répétés de la part de la hiérarchie¹⁶¹. L'assimilation de ce double héritage nécessitait un temps long et se confrontait à l'obligation de montrer par des actes explicites la communion de l'Église uniato avec les Latins.

3) Les différences visibles

a. *Le temps partagé*

L'un des aspects les plus singuliers de ces cultures religieuses plurielles renvoie incontestablement à la temporalité des Églises, puisque les chrétiens de rite grec et latin suivaient deux calendriers différents. Cette disparité suscitait des réactions bien avant 1586 et l'Union n'apporta pas de solution tranchée sur ce point. Comme le rappelle David Frick, une telle situation n'était pas propre aux Ruthènes puisque Tatares, juifs et karaïtes possédaient

¹⁵⁸ *EM*, t. 1, n° 189, p. 380.

¹⁵⁹ Sofia Senyk souligne notamment que les lectures de Kuncewicz ne se réduisaient pas aux classiques des Pères grecs comme Jean Chrysostome ou Jean Damascène mais comprenaient aussi les œuvres du mystique byzantin Syméon le Nouveau Théologien ou ceux de l'ascète russe Nil Sorskij : S. Senyk, « The Sources of Spirituality of St. Josaphat Kuncevyč », *OCP*, 51 (1985), p. 425-436.

¹⁶⁰ I. Ševčenko, « The Many Worlds of Peter Mohyla », *HUS*, 8/1-2 (1984), p. 9-44. L'auteur souligne d'ailleurs que cette tendance fut dénoncée non seulement par certains zélés orthodoxes mais aussi par les jésuites qui voyaient ainsi menacé leur monopole scolaire.

¹⁶¹ Par exemple, en 1625, Urbain VIII dut réaffirmer qu'en accord avec leur rite les basiliens ne pouvaient pas manger de la viande. Cependant de telles injonctions restaient le plus souvent sans effet. Voir *DPR*, t. 1, n° 392, p. 460.

également leur propre comput et devaient s'adapter au calendrier grégorien pour toutes leurs démarches publiques, dès qu'ils sortaient des cadres stricts de leurs communautés respectives. Toutefois, dans la pratique locale, l'Union créa des « anomalies » incontestables puisque deux institutions qui se reconnaissaient théoriquement une pleine validité rituelle étaient amenées à composer avec des célébrations décalées pour les principales fêtes chrétiennes. David Frick put montrer que ce problème constituait tout naturellement une gêne pour les élites uniates qui devaient faire face à des situations parfois incongrues, notamment quand les fêtes des uns se recoupaient avec les jeûnes des autres¹⁶². Dans les années 1640, l'ancien archimandrite uniате de Dubno, passé au rite latin, Kasjan Sakowicz, et Jan Dubowicz, devenu archimandrite de Derman', défendirent de manière univoque l'adoption du calendrier grégorien pour éviter de tels scandales qui parasitaient les dévotions des fidèles¹⁶³.

Derrière ces réflexions, se cachait également une pratique qui n'hésitait pas à circuler entre les normes des deux Églises afin de mettre en évidence leur proximité. Les témoignages sur ce point sont rares mais ils constituent des éléments précieux pour saisir le jeu des appartenances qui inscrivait l'Union dans le domaine concret du culte. Le premier, relativement peu précis, provient du procès de béatification de Jozafat Kuncewicz. Deux témoins, catholiques latins, indiquèrent au cours de l'enquête qu'après son arrivée sur le siège de Polack, celui-ci veillait à observer aussi les fêtes du calendrier latin¹⁶⁴. Un tel dédoublement du rite pouvait en effet servir de solution à certains hiérarques afin de rendre l'Union tangible par leurs propres actes.

Un autre exemple de ces arrangements renvoie à Mielnik, une ville de Podlachie, qui bien qu'extérieure au territoire lituanien avait des liens étroits avec la grande-principauté. Au tournant de l'année 1607, deux hommes déclarèrent ainsi vouloir célébrer la fête de la Nativité en accord avec le calendrier de l'autre rite « pro bono exemplo ». Il s'agit du Ruthène Andrzej Wierzbiński et du catholique latin Mikołaj Dawidowski¹⁶⁵. Une autre déclaration de ce type fut déposée en décembre 1611, par un autre habitant ruthène de cette même ville, Bazyli Jarmołowicz¹⁶⁶. Bien entendu, comme le font d'ailleurs remarquer les éditeurs de ces

¹⁶² D. Frick, « The Bells of Vilnius : Keeping Time in a City of Many Calendars » dans *Making Contact : Maps, Identity and Travel*, L. Cormack, N. Pylypiuk, G. Berger, J. Hart (éd.), Edmonton, Alberta, 2003, p. 23-52.

¹⁶³ K. Sakowicz, *Dialog abo rozmowa Maćka z Dionizym, popem schizmatyckim wileńskim, o Wielkiejnocy ruskiej* [Dialogue ou conversation de Maćko avec Dionizy, prêtre schismatique de Vilnius, au sujet des Pâques ruthènes], Cracovie, Walerian Piatkowski, 1642 ; J. Dubowicz, *Kalendarz prawdziwy cerkwi Chrystusowej* [Le vrai calendrier de l'Église du Christ], Vilnius, [S. n.], 1644.

¹⁶⁴ *SJH*, t. 1, p. 135, 146.

¹⁶⁵ *AVAK*, t. 33, n° 131, 133, p. 172-173.

¹⁶⁶ *Ibid.*, n° 145, p. 192-193.

documents, derrière ces déclarations se cachaient incontestablement d'autres intérêts qui dépassaient le simple engagement religieux. Les formulaires, pratiquement identiques dans les trois cas, étaient vraisemblablement préparés à l'avance pour servir à ces dépositions qui devaient être fréquentes au moment des fêtes. L'un des motifs les plus plausibles était ici la volonté des individus concernés d'échapper à l'amende prévue par les corporations de métiers pour les jours chômés sans justification. Il n'en reste pas moins que les arrangements permis par cette dualité temporelle constituaient, du côté ruthène, une forme de déclaration implicite de l'adhésion à l'Union et de démarcation univoque face à la discipline promue par le clergé orthodoxe.

b. Les processions

Le rapprochement des clergés uniate et latin se faisaient également à l'occasion des grands événements qui réunissaient l'ensemble de la communauté locale. En 1604, plusieurs grands dignitaires laïcs et ecclésiastiques se joignirent dans une procession qui parcourra les rues de Vilnius, à l'occasion de la canonisation du roi Casimir¹⁶⁷. Les uniates marchèrent alors aux côtés des clercs latins, comme représentants de l'une des principales institutions ecclésiastiques de la capitale¹⁶⁸. Les représentants des deux Églises avancèrent également ensemble lors des événements importants de l'histoire de la cité, comme le transfert du corps de saint Casimir vers la nouvelle chapelle de la cathédrale, en présence du roi et de sa cour, qui eut lieu en août 1636¹⁶⁹. Ces rassemblements symboliques des deux clergés catholiques n'hésitaient pas à leur tour à user d'artifices calendaires pour manifester l'unité de la cité. Au XVII^e siècle, à la fois pour la Fête-Dieu latine et la Pentecôte grecque, l'ensemble du corps civique était réuni chaque année pour participer à la procession qui accueillait l'évêque catholique et le métropolite uniate ainsi que les réguliers des deux Églises¹⁷⁰.

Les enjeux de ces manifestations de l'autorité de chacune de ces institutions s'observent notamment dans le jeu des préséances entre les deux clergés. Dès 1619, un long litige opposa le métropolite Rutski à l'évêque suffragant de Vilnius, Abraham Wojna, sur la question de la

¹⁶⁷ Une description détaillée des célébrations est donnée dans : Q. Cnoglerus, *Pompa Casimiriana, siue de Labaro D. Casimiri Casimiro Regis Poloniae etc.*, Vilnius, Typis Academicis, 1604.

¹⁶⁸ *LNA*, t. 2, n° 808, p. 236-237.

¹⁶⁹ *AS*, t. 12, p. 46.

¹⁷⁰ M. Łowmiańska Maria, *Wilno...*, p. 80. Même si les fêtes étaient célébrées à deux moments différents la période de dix jours qui séparait la Pentecôte de la Fête-Dieu correspondait précisément au décalage entre les deux calendriers. Ainsi le basculement entre les computs permettait de donner un sens symbolique à la célébration latine même dans le calendrier julien.

préséance entre les deux hommes¹⁷¹. Malgré la décision de la curie en faveur du métropolite uniate l'affaire durait encore en 1624¹⁷². De fait, les tensions nées de cette concurrence soulignaient d'autant plus que les ecclésiastiques uniates et latins devaient se partager une même place dans les cérémonies officielles qui animaient la vie de la cité et se fondaient ainsi dans une fonction de sacralisation commune. Cette position les distinguait d'autant plus des orthodoxes qui en principe étaient exclus de ce rôle public, même s'ils tentèrent à plusieurs reprises de s'insérer dans le dialogue symbolique entre la ville et le souverain. Le 24 juillet 1611, l'entrée royale de Sigismond III fournit en effet le prétexte à une « mise en scène » des habitants orthodoxes de la ville. Juste après les déclamations des élèves de l'Académie jésuite, ceux de l'école orthodoxe accueillirent à leur tour le souverain avec des vers en grec et de la musique, depuis une scène bâtie à l'occasion près du monastère du Saint-Esprit¹⁷³. Pour autant, ces initiatives n'inversaient pas la tendance générale qui accordait à l'Église uniate un statut légitime dans l'espace public de Vilnius, alors que l'Église orthodoxe semblait réduite à un rôle d'un acteur privé.

c. *Union des Églises et unions des fidèles*

Si l'influence latine sur les pratiques culturelles de l'Église uniate prenait l'apparence d'un processus lent et assez disparate, dans d'autres domaines la reconnaissance de l'obédience romaine exigeait une adaptation rapide aux normes imposées par la Curie. Tel était le cas de la législation sur le mariage, édictée par le concile de Trente.

Les difficultés survinrent avec la volonté de Rutski d'appliquer aux populations ruthènes le décret *Tametsi* sur les « mariages clandestins », soit contractés sans l'intervention d'un curé¹⁷⁴. L'introduction de la nouvelle législation commença dès 1619, sur le territoire du diocèse métropolitain¹⁷⁵. En 1626, les mêmes règles furent étendues à l'ensemble de la métropole de Kiev, à l'occasion du synode provincial de Kobryn'. Son quatrième décret précisait ainsi que les mariages non consacrés par un prêtre, en présence de deux ou trois témoins, étaient désormais déclarés comme nuls. Il ajoutait que les prêtres ruthènes ne pouvaient pas marier des fidèles en dehors des limites de leurs paroisses, ni consacrer les

¹⁷¹ Les arguments des deux partis sont résumés dans une lettre de Rutski : *EM*, t. 1, n° 18, p. 64-66 ; *Ibid.*, t. 2, n° 23, p. 78-85.

¹⁷² *OAM*, t. 1, n° 501, p. 190.

¹⁷³ J. Niedźwiedz, *Kultura...*, p. 357 ; *LNA*, t. 3, n° 1039, p. 63-64.

¹⁷⁴ Voir J. Dauvillier, C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris, Recueil Sirey, 1936, p. 44-47.

¹⁷⁵ Ces normes furent énoncées au synode diocésain de Navahrudak : *EM*, t. 1, n° 17, p. 63-64.

unions des laïcs latins¹⁷⁶. La copie des décrets du synode fut ensuite envoyée à Rome qui approuva le texte à l'exception du décret relatif aux mariages. À première vue, cette affaire peut surprendre puisque le métropolite appliquait presque directement le décret du concile tridentin. Toutefois, sa démarche posait plusieurs problèmes à la fois du point de vue de la procédure et des conséquences éventuelles de l'introduction de ces nouvelles normes.

Le décret *Tametsi* avait bien été publié en Pologne dès le synode de Piotrków de 1577, mais il ne concernait pas l'Église ruthène, qui relevait alors de l'obédience constantinopolitaine. C'est pourquoi, introduire cette législation par un synode métropolitain revenait à accorder à ce dernier des droits qui outrepassaient largement ses compétences. Une Congrégation réunie par Urbain VIII à ce sujet en 1629 estima donc qu'il fallait soit promulguer le texte tridentin de manière officielle dans l'Église kiévienne, soit envoyer un bref pontifical qui promulguerait le texte formulé à Kobryn, mais de l'autorité directe du souverain pontife¹⁷⁷. L'autre source d'incompréhension provenait de l'autorisation donnée par Rutki aux personnes, qui se trouvaient dans le cas des mariages clandestins et n'avaient pas encore consommé leur union, de se marier une seconde fois, avec cette fois-ci la consécration nécessaire. La Propagande rappela à cette occasion que de telles pratiques faisaient craindre des excès et des liaisons « adultères »¹⁷⁸.

La hiérarchie ruthène justifiait sa position par l'impossibilité de publier le texte tridentin de manière explicite car la mention de son nom pourrait être à l'origine d'importantes tensions avec les fidèles « mal instruits »¹⁷⁹. Ces différents arguments n'étaient pas exhaustifs pour autant. Le côté formel de l'affaire renfermait en réalité plusieurs aspects pratiques du gouvernement de l'Église. Sans cette idée, il serait difficile de comprendre l'importance des efforts déployés par Rutki afin d'introduire cette discipline nouvelle, contre l'avis romain et les usages en place¹⁸⁰. L'évocation dans le décret de Kobryn' des questions liées aux limites des communautés paroissiales laisse penser que l'un des objectifs visait précisément à priver

¹⁷⁶ *Ibid.*, n° 82, p. 186-187.

¹⁷⁷ *ASCPF*, t. 1, n° 114, 121, p. 70-72, 74-76 ; C. de Clercq, *Histoire des conciles*, t. 11, Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 86-87.

¹⁷⁸ Toutefois, le pape se montre au départ favorable à cette concession : *DPR*, t. 1, n° 406, p. 471.

¹⁷⁹ Cette explication ressortait du rapport de Rafał Korsak sur le sujet : *EM*, t. 2, n° 23, p. 78.

¹⁸⁰ Le droit coutumier, appliqué dans les communautés ruthènes de Lituanie, accordait un statut relativement souple au mariage : J. Bardach, « Zwyczajowe prawo małżeńskie ludności ruskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego (XV-XVII w.) » dans *Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego*, J. Bardach (éd.), Varsovie, PWN, 1970, p. 261-315. Les divorces étaient souvent prononcés par les tribunaux nobiliaires ou municipaux, en fonction du statut des personnes concernées qui ne tenaient pas véritablement compte des normes ecclésiastiques. Cet aspect, en dehors des questions relatives au coût, était la raison pour laquelle certains Latins se tournaient vers les prêtres grecs pour consacrer leurs unions, car en cas de séparation ils pouvaient se tourner vers les instances laïques sans craindre une pression trop forte de l'Église.

les clercs orthodoxes de la possibilité de consacrer les unions laïques et de s’immiscer dans la juridiction du clergé rattaché à Rome. Cela revenait donc à doter les prêtres uniates d’un rôle indispensable dans l’administration des sacrements et d’assurer un lien direct et exclusif entre les ecclésiastiques et les fidèles de leurs paroisses. D’ailleurs les évêques ruthènes écrivirent à la Propagande pour demander d’accorder également aux moines basiliens le droit de consacrer les mariages afin de fournir un remède à la « grossièreté » du clergé séculier¹⁸¹. Finalement, le 21 avril 1632, le pape rédigea un bref qui reprenait le contenu du décret ruthène et remplaçait cette décision locale, pour éviter tout conflit d’autorité¹⁸².

Les sources disponibles ne permettent pas d’observer la vitesse et l’étendue de la diffusion de ces nouvelles normes disciplinaires. Pour autant, il paraît difficile de douter que leur introduction même lente et inégale constitua un facteur important dans la séparation entre les clergés ruthènes des deux obédiences, en touchant aux pratiques fondées sur la légitimité reconnue aux desservants, dans leur capacité à préserver la sacralité dans la communauté.

III) La violence et le sacré

1) La brutalité des clercs : une distinction codifiée

La place des affrontements violents occupe une place particulière dans l’histoire religieuse de la République polono-lituanienne. Les travaux de Janusz Tazbir permirent d’établir en modèle la vision déjà ancienne d’une tolérance polonaise qui contrasterait avec les autres pays européens des XVI^e-XVII^e siècle¹⁸³. Pourtant, l’Union de Brest est parfois perçue comme l’une des causes de l’effritement d’une coexistence paisible et certains n’hésitent pas même à voir dans les tensions apparues dans la société ruthène du premier XVII^e siècle une forme atténuée d’une « guerre de religion »¹⁸⁴. D’autres prétendent au contraire que, dans la majorité des cas, il s’agissait « d’habituels conflits locaux dans le domaine religieux, qui [étaient] étroitement liés avec les formes de confrontation typiques des coutumes »¹⁸⁵.

¹⁸¹ *LNA*, t. 5, n° 2117, p. 50-51.

¹⁸² *DPR*, t. 1, n° 414, p. 484-485.

¹⁸³ Voir par exemple son ouvrage classique : J. Tazbir, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.*, Varsovie, PIW, 1967.

¹⁸⁴ М. В. Дмитриев, « Религиозные войны в Речи Посполитой ? К вопросу о последствиях Брестской Унии 1596 года », *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 1 (2008), p. 3-22.

¹⁸⁵ М. Dovbischenko, « La proclamation de l’Union et les controverses religieuses en Volhynie (fin du XVI^e siècle - première moitié du XVII^e siècle) : mythes et réalités », *Dix-septième siècle*, 220 (2003), p. 494.

L'auteur de cette réflexion, recense en effet plusieurs exemples qui montrent la complexité du rapport entre uniates et orthodoxes et font sortir leurs conflits du simple registre confessionnel. En septembre 1615, l'église ruthène Saint-Démètre, située dans le château de Luc'k et occupée par les orthodoxes, fut reprise *manu militari* sur ordre de l'évêque uniате Jęlo-Maliński en jetant littéralement le prêtre hors de son sanctuaire. D'après la plainte déposée par les orthodoxes, leurs opposants n'hésitèrent pas à faire appel à une petite troupe armée, commandée par le moine de la Sainte-Trinité de Vilnius, le prince Sofroniusz (Stefan) Sokolski¹⁸⁶. Et pourtant, le même évêque se retrouvait un an plus tôt, à l'occasion d'un mariage, assis à la même table que l'archimandrite orthodoxe de Żydyčyn, Grzegorz Bałaban, et alors même qu'un long conflit opposait les deux hommes pour la possession du bénéfice monastique, qui était l'un des plus importants de la région¹⁸⁷.

Sur l'espace lituanien, plus encore que sur les terres de la Couronne, le recours à la violence physique dans l'opposition entre les défenseurs et les détracteurs de l'Union relevèrent généralement de cas isolés. La première attaque massive contre le sanctuaire orthodoxe de Vilnius fut d'ailleurs initiée par les élèves de l'Académie jésuite, à l'occasion des préparatifs des Pâques orthodoxes qui cette année avait lieu le 26 (16) avril soit près d'un mois après la fête catholique¹⁸⁸. Malgré l'importance des dégâts perpétrés par plusieurs dizaines d'étudiants, ces excès rejoignaient le schéma banal d'un « rite de violence » qui répondait à la diversité confessionnelle¹⁸⁹. Ce débordement s'inscrivait dans une série d'épisodes qui virent les étudiants latins s'en prendre aux communautés protestantes ou juives de la cité¹⁹⁰. Le conflit débuta ainsi par une dispute provoquée par le prêtre latin Heliaszewicz qui se présenta à l'école orthodoxe en compagnie de nombreux élèves des jésuites. Après quelques provocations commises dans l'église de la confrérie du Saint-Esprit, ceux-ci quittèrent le monastère mais revinrent le lendemain pour perturber la messe pascale. Les accrochages avec l'assistance se transformèrent en saccage dans lequel prirent part également les artisans latins de la ville¹⁹¹. Cet incident, survenu au moment même où la confrérie orthodoxe achevait l'organisation de son nouveau lieu de culte, constitue certainement

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 483. Voir *DIU*, n° 148, 159, p. 145, 158-159. Sa présence dans l'affaire s'explique par les origines du moine qui était né en Volhynie et y possédait de nombreux domaines familiaux.

¹⁸⁷ M. Dovbysenko, « La proclamation de l'Union... », p. 482, 497 (la version française du texte comporte une coquille et indique l'année 1620 à la place de 1614) ; *DIU*, n° 147, p. 144-145.

¹⁸⁸ *AVAK*, t. 8, n° 13-15, p. 29-39.

¹⁸⁹ Nous reprenons ici volontairement l'expression de Natalie Zemon Davis : « Les rites de violence » dans *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 251-307.

¹⁹⁰ Voir : U. Augustyniak, « Jeszcze raz w sprawie tumultu wileńskiego 1639 i jego następstwach », *Odrodzenie i reformacja w Polsce*, 50 (2006), p. 169-189. Les mêmes oppositions résonnèrent d'ailleurs dans l'affaire de Martin Wojslawski, déjà cité, alors qu'il était engagé à la fois auprès des orthodoxes et des uniates de la ville.

¹⁹¹ *AVAK*, t. 8, n° 14, p. 36.

l'événement le plus violent qui impliqua la communauté orthodoxe de Vilnius au cours de la première moitié du XVII^e siècle. Toutefois, ses implications n'étaient pas cloisonnées au domaine cultuel car la construction de l'église orthodoxe – en principe interdite par le souverain et les autorités locales – modifiait l'espace sacré de la cité et pouvait être assimilée à une sorte de scandale, à l'intérieur du corps civique de Vilnius, au-delà même des problèmes relatifs à l'Union¹⁹².

Dans le face-à-face entre uniates et orthodoxes, dont les monastères étaient distants l'un de l'autre d'une centaine de mètres, la violence prit l'aspect d'incidents ponctuels devenus des *topoi* de la rhétorique judiciaire de la plainte. Le premier exemple renvoie à l'année 1607 quand l'archimandrite orthodoxe de Dubno, Warsonofiusz aurait été attaqué par l'archimandrite et les moines du couvent uniате de la Sainte-Trinité¹⁹³. La victime refusa finalement de déposer sa plainte sous le prétexte que son statut l'empêchait de se dénuder pour faire constater ses blessures par les huissiers. Il est toutefois intéressant de remarquer que l'attaque aurait été perpétrée sous l'ordre et avec la participation de Samuel Sieńczyło qui un an et demi plus tard rallia les orthodoxes et devint pour un temps l'un des meneurs de la révolte contre le pouvoir métropolitain d'Hipacy Pocięj. D'autres épisodes semblables apparaissent encore dans les années 1610 dans les dépositions et les protestations de la confrérie orthodoxe. De telles mentions figurent notamment pour les années 1614-1615. Dans leur *Énumération des afflictions* [*Summariusz urazów*] rédigée vers 1614, les confrères parlaient d'« assauts quotidiens » des moines basilien qui depuis leur église jetaient des pierres et tiraient des flèches sur l'église orthodoxe et ceux qui s'y rendaient pour la messe¹⁹⁴. Un an plus tard, ils se plaignirent d'une nouvelle attaque des uniates contre les moniales orthodoxes qui se rendaient à la messe pour la fête de la Transfiguration¹⁹⁵.

L'accumulation de ces plaintes produit une impression de conflit ritualisé et soigneusement mis en récit. Le nombre réduit des victimes et le caractère répétitif de ces assauts dans le temps comme dans le mode opératoire employé en fait des sortes de stratégies de distinction, là où ni le culte ni la langue ne permettaient de différencier les adeptes de chacune des obédiences. De cette manière cette violence à la fois répétée et maîtrisée apparaît davantage comme une cause volontaire de la distinction et non comme la conséquence

¹⁹² Il faut se rappeler d'ailleurs qu'aucune nouvelle église ruthène n'avait été construite à Vilnius au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle.

¹⁹³ *AVAK*, t. 8, n° 28, p. 71-72.

¹⁹⁴ *VZR*, 3/10 (1864), p. 62-63.

¹⁹⁵ *OAM*, t. 1, n° 382, p. 155-156.

naturelle de la différence. Ainsi, l'agressivité interne à la communauté ruthène et celle qui ressortait des débordements des élèves jésuites traduisaient deux phénomènes distincts.

L'exception à cette règle provenait des conséquences de l'intervention sporadique des laïcs dans les conflits. Elle s'observe à Vilnius en 1609, dans la voïvodie de Kiev à la fin des années 1610 et au début des années 1620, puis culmine avec l'assassinat à Vicebsk de l'archevêque uniate Jozafat Kuncewicz le 12 novembre 1623¹⁹⁶. Les événements survenus dans la capitale lituanienne au moment du conflit entre la hiérarchie uniate et le clergé de la ville révèlent en effet une atmosphère différente des tensions « quotidiennes » propres à cette société pluriconfessionnelle. Avant même l'attentat commis à l'encontre du métropolite et au lendemain de son entrée en charge comme archimandrite de la Sainte-Trinité, le 8 mars 1609, Rutki déposa une plainte contre Szymon Szembel qui aurait annoncé vouloir « effacer [le clerc uniate] de ce monde (ХОТЕЧИ МЕНЕ ЗЪ СЕГО СВѢТА ЗГЛАДИТЬ) » et être prêt à l'abattre de sa carabine, quitte à y laisser sa propre vie afin de faire disparaître l'« ennemi » et le « destructeur » de la foi ruthène¹⁹⁷. Trente ans plus tard, en 1637, un incident semblable concerna les moines du Saint-Esprit. Là encore, un 8 mars, un certain Stefan Tomaszewski qui selon les moines n'était pas originaire de Vilnius se présenta aux portes du couvent orthodoxe avec ses serviteurs, commença à tirer des coups de pistolet sur l'église et, après avoir insulté les ecclésiastiques, s'en alla disant qu'il « allait noyer son sabre dans leur sang »¹⁹⁸. En absence d'autres documents, il devient complexe d'interpréter ces épisodes qui contrastaient avec la relative souplesse confessionnelle qui paraissait caractériser la cité. De toute évidence, les images formées par la controverse commençaient à être assimilées par certains fidèles, pour qui les fractures nées à l'intérieur du clergé ne relevaient pas simplement du domaine institutionnel mais posaient directement la question de l'autorité légitime et de l'imposture face aux actes sacrés censés garantir le salut des fidèles.

2) Les nouvelles frontières de l'affrontement

Ces frictions locales, dans lesquelles les laïcs jouaient souvent un rôle de relais des harangues du clergé, s'inscrivirent à partir des années 1620 dans un contexte inhabituel. En octobre 1620, le patriarche de Jérusalem Théophane III qui traversa la Pologne-Lituanie sur

¹⁹⁶ Pour les sources et un aperçu des événements voir notre article dans : L. Tatarenko, « Violence et luttes religieuses dans la Confédération polono-lithuanienne (fin XVI^e – milieu du XVII^e siècle) : l'exemple de la confrontation entre uniates et orthodoxes », *Revue historique*, 648 (2008), p. 857-890.

¹⁹⁷ *AVAK*, t. 8, n° 34, p. 80.

¹⁹⁸ *Ibid.*, n° 62, p. 125-126.

son trajet de retour de Moscou consacra une nouvelle hiérarchie épiscopale orthodoxe pour tous les diocèses qui depuis 1596 étaient occupés par les évêques uniates. Les historiens considérèrent pendant longtemps que son action avait été préparée d'avance par Constantinople et par Moscou¹⁹⁹. Dans la pratique, Théophane se comporta pourtant comme les autres patriarches orientaux qui avaient pu se rendre en Pologne, en vendant les privilèges à des confréries laïques ou en effectuant des visites de monastères restés sous le contrôle orthodoxe.

Plus récemment, Serhij Plokhij put montrer par un réexamen minutieux des sources disponibles que le patriarche n'avait pas pour projet initial de rétablir les structures orthodoxes²⁰⁰. Seule l'intervention d'un événement imprévu put modifier ses desseins. En effet, le patriarche se dirigeait vers la frontière Moldave, accompagné d'un représentant royal chargé de sa surveillance, et avait presque quitté la République lorsque le convoi apprit la défaite polonaise à Cecora. Dans la précipitation, l'officier polonais décida de laisser le patriarche sous la garde exclusive d'une troupe cosaque afin de pouvoir se porter au secours du souverain. Escorté par le chef cosaque Bohdan Kyzyma, Théophane fut alors ramené à Kiev. En cédant aux pressions de la confrérie orthodoxe et des cosaques, il accepta d'y consacrer un nouveau métropolite dans la personne de l'archimandrite du monastère Saint-Michel-au-Dôme d'or ainsi que deux évêques. En janvier 1621, avant son départ, Théophane créa quatre autres évêques pour les diocèses qui n'avaient plus de hiérarque orthodoxe²⁰¹. L'ensemble des diocèses ruthènes se trouva donc pourvu d'une hiérarchie parallèle de même rite, mais séparée par des obédiences confessionnelles différentes.

Quels changements purent entraîner ces événements pour l'organisation et l'activité du clergé gréco-catholique ? Les confrontations entre les évêques uniates et orthodoxes sont mal connues en raison de l'extrême rareté des documents relatifs à l'activité de la plupart des nouveaux hiérarques orthodoxes. Toutefois, il est certain que la coexistence dût provoquer un changement dans la nature même des discours produits par chacun des camps. Si auparavant les uniates cherchaient à affirmer leur autorité sur les clercs rebelles et sur une partie des fidèles, désormais ils devaient prouver l'exclusivité de leur légitimité dans l'administration de l'Église ruthène. Les rencontres entre les deux hiérarchies devaient d'ailleurs participer à cette sensation d'anomalie constante. Le nouvel archevêque orthodoxe de Polack, Melecjusz

¹⁹⁹ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, p. 419-431. Voir aussi la plainte de Józef Rutski dans *RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 171.

²⁰⁰ С. Плохій, Наливайкова віра..., p. 153-155.

²⁰¹ Voir Annexe 10.

Smotrycki, avait élu résidence au monastère du Saint-Esprit à Vilnius, voisin du couvent basilien de la Trinité²⁰².

Les heurts les plus violents eurent lieu dans les territoires du diocèse de Polack où se faisaient face les deux personnalités les plus actives de chacune des Églises. La confrontation entre un érudit comme Smotrycki et un pasteur zélé comme Kuncewicz put être l'un des facteurs qui mena les tensions à leur apogée, marqué par l'assassinat de l'archevêque uniате. Dès mars 1621, son concurrent orthodoxe avait été convoqué au tribunal métropolitain par Rutski pour répondre de l'usage illégitime du titre archiépiscope et de celui de l'archimandrite de Vilnius²⁰³. Comme à l'époque des litiges menés par Pociej dans les premières années du XVII^e siècle, ces mesures disciplinaires restèrent sans effet et Smotrycki continua à exhorter les habitants de Vicebsk et de Mahilew à ne pas accepter l'autorité de Kuncewicz²⁰⁴.

Le rôle précis de l'archevêque orthodoxe dans la mort du hiérarque uniате reste sujet de discussions. Néanmoins au moment même de l'événement Smotrycki quitta la République afin d'effectuer un long voyage à travers l'Orient chrétien, qu'il raconta par la suite dans son *Apologie du pèlerinage vers les contrées d'Orient* [*Apologia peregrynacji do krajów wschodnich*] (L'viv, 1628) et qui le conduisit à rallier l'Union à son retour. Quoi qu'il en soit, le déchaînement de violence survenu à Vicebsk le 12 juin 1623 produisit incontestablement un événement à la fois majeur et exceptionnel de l'histoire de l'Union. La différence entre l'atteinte portée au métropolite en 1609 et la mort de Kuncewicz en 1623 ne se réduit pas à l'échec ou à la réussite d'une attaque menée contre l'un des principaux représentants de l'épiscopat uniате. Dans le premier cas, il s'agissait d'un acte isolé même s'il était facile de relier ce geste aux tensions qui animaient la communauté ruthène de Lituanie depuis plusieurs années. À Vicebsk, c'est la majorité de la population orthodoxe de la ville, et peut-être quelques membres des autres communautés, qui prit part au déchaînement contre le hiérarque. Cette situation était d'autant plus étonnante que la région, bien qu'encore mal acquise à l'Union, avait un visage bien différent de la région de Kiev où, à partir de la fin des années 1610, les cosaques jouèrent un rôle primordial dans la consolidation des clivages religieux²⁰⁵.

²⁰² Son arrivée à Vilnius se fit d'ailleurs sous la forme d'une véritable entrée triomphale, organisée par la communauté orthodoxe locale : J. Niedźwiedz, *Kultura...*, p. 355.

²⁰³ *AS*, t. 6, n° 144, p. 357-358.

²⁰⁴ Voir D. A. Frick, *Meletij Smotryc'kyj*, p. 77.

²⁰⁵ Toutefois, il est certain que les discours politiques et religieux circulaient sur une grande partie du territoire. Sur ce point Platon Žukovič fait remarquer que la Diète de 1623, qui précéda les troubles de Vicebsk, vit pour la première fois les représentants des cosaques exposer des revendications clairement religieuses relatives à la hiérarchie orthodoxe nouvellement consacrée : П. Н. Жукович, « Первое вмешательство запорожских казаков в сеймовую борьбу с церковной унией », *Христианское Чтение*, 223 (1907), p. 164.

L'épisode donna lieu à de nombreux travaux qui tentèrent d'expliquer ses causes et d'évaluer ses conséquences²⁰⁶. Traditionnellement, les deux éléments principaux évoqués à cette occasion et qui ressortent des témoignages laissés par le procès de béatification mentionnent la fermeté de l'archevêque uniате lui-même et la reconstitution de la hiérarchie orthodoxe, qui stimula les résistances à l'Union. Cette lecture à la fois institutionnelle et confessionnelle put être nuancée récemment, notamment par les travaux de Mykhajlo Dovbyščenko qui montra à partir du cas de Mahilew que les tensions entre Kuncewicz et la communauté urbaine cachaient aussi les intérêts économiques de cette dernière²⁰⁷. Derrière les litiges avec les populations locales, l'archevêque de Polack tentait vraisemblablement moins d'étendre l'Union par la force que de rétablir l'autorité ecclésiastique sur les sanctuaires et les terrains ecclésiastiques, dont l'usage avait été détourné au cours des décennies précédentes. L'important ici est toutefois moins de revenir sur les causes de l'événement que d'observer ses conséquences sur les rapports entre les fidèles ruthènes des deux obédiences et à une échelle qui dépasse la seule ville de Vicebsk.

Le retentissement du martyre de Jozafat Kuncewicz fut tout d'abord à l'origine d'une diffusion extrêmement rapide de son culte avant même sa béatification officielle le 16 mai 1643. Il est intéressant de voir que cette affaire révèle deux traditions distinctes dans la canonisation. Dès novembre 1626, le voïvode de Smolensk Aleksander Korwin Gosiewski engagé dans les opérations militaires en Livonie, écrivait au métropolite uniате pour lui signifier que lui et ses hommes se plaçaient sous le patronage de Kuncewicz²⁰⁸. La même année, le successeur de Kuncewicz, Antoni Sielawa écrivit à la Curie pour demander l'autorisation d'ériger un autel sur le tombeau de l'archevêque défunt et donc d'y instituer un culte associé à ses reliques²⁰⁹. Bien entendu, la réponse de la *Propaganda Fide*, daté du 21 mai 1627, fut univoque et rappela à l'archevêque qu'aucun culte ne pouvait être autorisé avant le verdict de la Congrégation des rites²¹⁰. Malgré ce refus, la requête elle-même montrait à quel point l'identité du clergé uniате entendait se construire à partir des cultes spontanés et de

²⁰⁶ Pour le récit des événements et l'activité de Kuncewicz sur le siège de Polack, voir : E. A. Верниковская, « Иосафат Кунцевич (1618-1623). Полоцкий архиепископ греко-католической церкви » dans *Славянский альманах за 2002 г.*, Moscou, Индрик, 2001, p. 20-41 ; *Id.*, « Витебское восстание 12 ноября 1623 г. » dans *Славянский альманах за 2001 г.*, Moscou, Индрик, 2000, p. 108-132 ; T. Kempa, « Czy męczeńska śmierć arcybiskupa Jozafata Kuncewicza przyczyniła się do rozwoju unii brzeskiej na obszarze archidiecezji połockiej ? » dans *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku : zbiór studiów*, A. Gil (éd.), Lublin, IEŚW, 2005, p. 93-105.

²⁰⁷ М. Довбищенко, « Епізоди з історії унії в Могилеві (малодосліджені аспекти релігійних рухів на Білорусі кінця XVI – першої половини XVII ст.) », *DKZ*, 7 (2003), p. 136-152.

²⁰⁸ *RGIA*, F. 823, inv. 3, n° 172, f. 38r.

²⁰⁹ *EM*, t. 2, n° 1, p. 181-182.

²¹⁰ *ASCPF*, t. 1, n° 87, p. 52-54.

l'aura associé au corps du hiérarque assassiné. Plus tard la révérence envers le personnage s'inséra même dans la législation séculière de Polack et probablement des autres villes du diocèse. Pour l'année 1643, les registres de la municipalité de la cité mentionnent ainsi le cas d'un habitant mis en prison pour avoir appelé Jozafat du titre de « Révérend [велебный] », sans mentionner celui de « Bienheureux »²¹¹.

Après le trouble entraîné par la disparition de l'un de ses évêques les plus actifs, l'Église uniate sut profiter d'une situation favorable car pour l'une des premières fois la violence de l'événement avait entraîné une réaction royale à la fois immédiate et particulièrement ferme, avec la perte de la plupart des privilèges dont jouissait Vicebsk y compris le droit de Magdebourg. Plus encore qu'à Vilnius au début des années 1610, les orthodoxes devaient désormais faire oublier la culpabilité qui pesait sur leur communauté et ils se firent donc moins actifs dans la contestation. Dovbyščenko souligne d'ailleurs que Rutski lui-même était parfaitement conscient de cette évolution au point d'affirmer en 1628 que :

Ils [Ndlr : les orthodoxes] ont abandonné beaucoup de leur ancienne fureur, qui était en vérité diabolique. Ils ont cessé d'écrire contre nous des lettres mordantes. Ils rendent visite aux nôtres et les invitent chez eux, si nous vivons avec eux dans la même ville. Leurs docteurs gardent un profond silence sur les points controversés de la foi, à l'exception de la primauté du pape. Toutefois, ils en parlent aussi plus modestement qu'ils ne le faisaient auparavant. Il y a une répulsion générale pour le schisme et un désir d'unité. De cela ils parlent non seulement lorsqu'ils se rencontrent, mais aussi publiquement quand ils affirment qu'ils veulent de n'importe quelle façon se joindre à nous²¹².

La nouvelle atmosphère dans le contact entre les deux clergés ruthènes fut vraisemblablement l'une des raisons qui engagea le métropolite uniate à formuler de nouveaux projets de réunion des deux parties de la métropole kiévienne afin de faire cesser le schisme. Néanmoins, la promotion du culte et du récit hagiographique de la mort de Kuncewicz créait aussi de nouvelles difficultés. Dans la mesure où les orthodoxes étaient clairement dénoncés comme les auteurs de l'assassinat, la réconciliation entre les deux institutions ecclésiastiques se confrontait à un problème de fond. Pour faire émerger un espoir d'unité, il devenait désormais nécessaire que les uns renoncent au culte de leur martyr ou que

²¹¹ AS, t. 1, n° 143, p. 359-360.

²¹² Cité d'après M. Dovbyschenko, « La proclamation de l'Union... », p. 497.

les autres acceptent pleinement leur culpabilité et se joignent à la nouvelle dévotion. Or, devant de telles exigences, les représentations énoncées par la controverse avaient déjà eu le temps de construire des modèles et surtout des habitudes dans lesquelles la confrontation à l'autre devenait partie prenante des modes de coexistence. Les traits de cet éloignement symétrique ressortaient parfois bien avant 1623 et ils réapparurent de nouveau dans les années 1630.

L'émergence de ces processus s'observe notamment, à quelques occasions, dans le rapport à la mort. En 1621, un litige opposa l'archevêque Jozafat Kuncewicz à l'habitant de Polack Piotr Wasilewicz²¹³. Ce dernier était accusé d'avoir enterré lui-même sur le cimetière de l'église de la Nativité le corps de son petit-fils mort en bas âge, sans en informer le clergé local (le texte ne précise pas si sa mort était survenue peu après la naissance et donc avant de recevoir le baptême). Kuncewicz aurait ordonné aux clercs de la paroisse d'exhumer le corps et de l'enterrer en accord avec « les usages chrétiens qui s'imposaient ». Le grand-père et le père de l'enfant, accompagnés de leurs serviteurs, chassèrent alors les ecclésiastiques et enterrèrent de nouveau la dépouille. La réponse donnée par Wasilewicz aux enquêteurs suggère qu'il se considérait comme orthodoxe et refusait que la messe funèbre de son descendant fût célébrée par un desservant uniate. D'autre part, ses propos exprimaient explicitement les tensions autour de l'usage du cimetière de la paroisse :

Le terrain et le cimetière relèvent de Dieu et du Roi, et c'est nous qui construisîmes l'église, nous avons donc le droit d'y enterrer les corps des défunts. Nous ne fîmes pas appel au prêtre pour accompagner le corps de mon petit-fils et nous ne voulûmes pas faire sonner les cloches. Quant à Sa Grâce l'Archevêque, il n'avait pas à envoyer ses hommes ni à faire déterrer l'enfant de mon fils²¹⁴.

Là encore, l'affaire ne se réduit pas au domaine strictement religieux et renvoie aussi bien à la question institutionnelle de l'usage des espaces funéraires qu'à celle de la rémunération du clergé pour le service accompli à cette occasion. De même, l'exemple relève ici d'une double évolution. Face aux divisions, certains laïcs furent donc amenés à considérer que le cimetière ne relevait plus uniquement du clergé en place mais constituait une sorte de lieu sacré pour tous les fidèles de rite grec, d'autant plus que son entretien incombait à la communauté. Mais

²¹³ *AS*, t. 1, n°88, p. 263-264.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 264.

dans le même temps, devant les sollicitations du clergé en place, ils durent poser clairement la question de leur appartenance à l'une des deux Églises kiéviennes.

Comme dans le cas des mariages, le clergé uniate fort de sa position officielle et, dans une moindre mesure, le clergé orthodoxe tentaient d'imposer leur empreinte sur les pratiques funéraires. Ces dernières occupaient une place essentielle dans le contrôle de la discipline des fidèles mais, plus encore, avaient un enjeu financier important en raison des fondations faites par les testateurs. La confessionnalisation des lieux attribués aux sépultures apparaît en effet comme une donnée à la fois assimilée et promue par la hiérarchie ecclésiastique. En 1618, le témoignage fait par Rutski à l'occasion de la nomination de Stanisław Kiszka comme évêque de Samogitie en donne une parfaite illustration. Au sujet de sa famille, le métropolite uniate précisait ainsi : « sa mère était Elżbieta Sapieżanka, qui était une Ruthène, d'ailleurs je pense qu'elle était uniate, parce qu'elle fut enterrée dans une église uniate, où d'habitude ne sont enterrés que les catholiques uniates²¹⁵ ». La concurrence pour les corps ressort également de la littérature de controverse et des attestations éparses d'incidents dans lesquels les clercs tentaient de perturber les cérémonies de leurs adversaires. En avril 1637, les basilien de Vilnius s'attaquèrent ainsi à un cortège funèbre mené par les moines orthodoxes du Saint-Esprit. Dix ans plus tard, en 1646-1647, un procès opposa l'évêque uniate de Volodymyr à l'évêque orthodoxe de Luc'k au sujet des incidents survenus à Sokal' et à Kobryn'. Dans le premier cas les prêtres uniates de la ville accusaient le hiérarque orthodoxe, Atanazy Puzyna, d'avoir provoqué un tumulte et incité une foule armée à s'attaquer à leur église lors d'un office funèbre pour deux clercs dont ils n'hésitèrent pas à maltraiter les corps²¹⁶. À son tour, l'évêque du diocèse orthodoxe de Luc'k dénonçait les pratiques de l'évêque uniate, Józef Bakowiecki, qui aurait dépêché ses hommes pour interdire d'enterrer les orthodoxes et attaquer leurs processions funèbres²¹⁷. D'après la déposition orthodoxe, les assaillants auraient même saisi plusieurs corps pour obliger les curés à les racheter avant de procéder à l'enterrement. Les hiérarques des deux obédiences essayaient donc d'asseoir leur autorité sur l'ensemble de leurs diocèses.

En réalité la décennie 1620 ressemblait davantage à une parenthèse qui s'effaça progressivement quand l'élan donné en 1623 se révéla progressivement insuffisant. Ce constat finit par produire une solution politique, formulée et promue par le nouveau souverain Ladislas IV. Aux échecs successifs de toutes les tentatives pour mettre fin au schisme local

²¹⁵ *EM*, t. 1, n° 11, p. 56.

²¹⁶ *AJuZR*, P. 1, t. 6, n°321, p. 798-800.

²¹⁷ *AJuZR*, P. 1, t. 6, n°323, p. 804-809.

devait succéder la reconnaissance de la dualité institutionnelle. Avec le texte désigné sous le titre d'*Articles de Pacification* l'Église orthodoxe revenait sur la scène publique et devenait une institution en principe équivalente par ses droits et ses privilèges à l'Église uniate²¹⁸. L'instauration désormais officielle de deux Églises fondées sur un même héritage nécessitait également une division des moyens. Les sanctuaires et les bénéfices monastiques furent en effet divisés à plusieurs reprises, mais les décisions ne furent qu'inégalement appliquées en raison des résistances locales. D'après le décret royal de 1633, dans les principales villes des voïvodies de Vilnius et de Trakai, les partisans de l'obédience constantinopolitaine obtenaient une église à Harodnja, Kaunas, Trakai, Lida, Mjadzel, Lida et Vilnius²¹⁹. Peu de temps après, le souverain divisa également les évêchés et les principaux bénéfices afin d'éviter un abus ecclésiologique avec deux évêques du même rite pour un même siège²²⁰. Les nouvelles lignes de partage confirmaient néanmoins une évolution territoriale qui jusque là ne s'était manifestée que sous la forme d'une tendance de plus en plus prononcée. L'ensemble de l'espace lituanien passait sous l'autorité de l'Église uniate, à l'exception des confins orientaux du diocèse de Polack, qui devaient former le nouvel évêché orthodoxe de Mscislaw-Mahilew-Orša. Inversement, la majorité des territoires orientaux de la Couronne qui avaient rejoint le royaume de Pologne en 1569, devaient à terme être transférés à la hiérarchie placée sous l'obédience constantinopolitaine. Une nouvelle fois, la solution mise en pratique avait des conséquences équivoques puisqu'elle proposait d'apaiser les tensions tout en consolidant les divisions entre les orthodoxes et les uniates.

3) Les paroles de la discorde

La séparation de l'Église kiévienne entre les deux obédiences créa rapidement le besoin de nommer l'autre et de se désigner soi-même afin de souligner le contraste entre les deux positions et pouvoir dénoncer l'adversaire. Le vocabulaire qui émerge à la lecture des textes ne constitue pas cependant un lexique uniforme et immobile. Chaque période et, dans une certaine mesure, chaque acteur engagé dans la controverse, complétait ce corpus mouvant avec des termes originaux.

²¹⁸ L'une des raisons de ce renversement de la politique royale était également le besoin d'obtenir un soutien massif des cosaques dans la guerre qui se préparait avec la Moscovie (С. Плохій, Наливайкова віра..., p. 174-176)

²¹⁹ *OAM*, t. 1, n° 616, p. 227-228.

²²⁰ *Ibid.*, t. 1, n° 656, p. 241-242.

Les premières années de l'Union paraissent avoir gardé une terminologie « traditionnelle » à l'intérieur d'une rhétorique de dénonciation qui provenait essentiellement des orthodoxes. Dès 1595, les principaux acteurs du ralliement à Rome furent ainsi qualifiés d'« apostats [отступники ou отщепенцы] » d'après les reproches principaux faits alors aux évêques unionistes²²¹. Dans les désignations qui renvoyaient à leur propre communauté, les orthodoxes associaient à une terminologie institutionnelle qui insistait sur la continuité (« fidèles de l'ancienne religion grecque ») un vocabulaire cultuel, mettant en avant la piété (« благочестивые »)²²². Les confréries semblent avoir occupé une place privilégiée dans l'expression verbale de l'opposition à l'Union, à la fois par l'abondance de leurs correspondances et parce qu'elles servaient d'intermédiaires entre les divers acteurs religieux et laïcs, aussi bien sur le territoire polono-lituanien qu'en direction de l'espace hellénique.

Il est intéressant de remarquer que l'épiscopat uniaste n'utilisait pas ce terme ce qui permit rapidement de le rattacher presque exclusivement à la communauté orthodoxe. Toutefois, dans certaines lettres du métropolite Rahoza de la même période, se trouve une autre formule qui semble recourir à un, peut-être involontaire sur ce lexique. En août 1596, le métropolite annonçait la convocation du synode métropolitain à Brest, destiné à proclamer l'Union, avec une adresse à tous les « chrétiens justes [всѣмъ благовѣрнымъ христіаномъ] »²²³. Ces termes étaient en réalité synonymes et renvoyaient au même mot grec (εὐσεβής) – les deux pourraient d'ailleurs être traduits par « pieux » – mais celui utilisé par le métropolite renvoyait aussi à la traduction slave des épithètes religieuses des empereurs byzantins et surtout faisait raisonner le mot « foi [вѣра] ». Si l'emploi de ce vocabulaire était volontaire, il signifierait que la future Union était présentée comme une question de foi, par delà celles des rites et des traditions propres à chaque Église.

Plus généralement, il semblerait qu'au départ les uniastes n'eurent pas recours à des définitions lexicales précises des deux attitudes opposées face à la reconnaissance de l'obédience romaine. L'arrivée d'Hipacy Pocij fit d'ailleurs basculer la terminologie vers un vocabulaire de dénonciation sociale et politique, qui quitta le champ religieux. Comme cela fut déjà mentionné, les orthodoxes apparaissaient le plus souvent sous sa plume comme la « horde de Nalewajko » dans le but de les associer à l'image de ceux qui s'étaient révoltés quelques années auparavant contre le pouvoir royal et entraîné de violents affrontements sur

²²¹ AVAK, t. 8, n° 9, p. 20 ; MCSL, t. 1, n° 438, 755.

²²² MCSL, t. 1, n° 420, 429, 719, 741.

²²³ Ibid., n° 421, p. 721.

les territoires peuplés précisément par une majorité de Ruthènes²²⁴. Par ces attaques, Pociej visait directement la confrérie de Vilnius qui au moment de la rédaction de son document accueillait justement le frère de l'ancien chef cosaque, Damian, un prêtre lié au cercle intellectuel d'Ostroh et profondément engagé dans la controverse de l'époque²²⁵. Étonnamment ce vocabulaire résista aux tensions des années 1608-1609 et ne fut que complété par des références plus fréquentes à la « rébellion » des clercs et des confrères orthodoxes de Vilnius, qui à leur tour dénonçaient les pratiques et les enseignements de Rutski décrit sous les traits d'un prêtre latin²²⁶. Pendant longtemps, le lexique employé dans cette joute verbale évita de formuler des définitions nouvelles et se limita à reprendre les termes traditionnels ou extérieurs à la communauté²²⁷.

Un changement survint néanmoins dans les années 1610 avec la promotion de Rutski sur le siège métropolitain mais aussi l'arrivée en Lituanie de nouveaux évêques uniates, formés dans les collèges pontificaux. L'évolution se fit tout d'abord par le biais des contacts extérieurs, car dans les rapports fréquents envoyés à la Curie et à la *Propaganda Fide* en particulier, après 1622, les divisions durent être nommées et exprimées en accord avec un vocabulaire latin. Dans cette correspondance entre Rome et le métropolite puis, dans les années 1620, quelques autres hiérarques ruthènes, les images nettes de deux ensembles distincts prirent forme grâce aux mots « uniati » et « schismatici »²²⁸. Ce vocabulaire offrait un fort contraste avec les pratiques locales qui avaient tendance à singulariser le vocable quand il s'agissait d'une dénonciation individuelle. Ainsi, le procès de béatification de Jozafat Kuncewicz indiquait pour la période, penant laquelle celui-ci était encore moine à Vilnius, que certains orthodoxes n'hésitaient pas à l'appeler « arracheur d'âmes [*Duszochwat*] »²²⁹.

L'emploi d'un lexique latinisé ne s'imposa que vers les années 1630 et, semble-t-il, sous l'impulsion de l'administration royale. Dans les actes du milieu du XVII^e siècle se trouvent en effet de manière très fréquente les termes « uniates [*unici*] » et « désunis [*dyzunici*] »²³⁰, qui dans ce dernier cas correspondait à la communauté orthodoxe. Ces nouvelles expressions s'expliquaient par le besoin de simplifier et de clarifier le langage

²²⁴ *ADS*, t. 1, n° 538, p. 438.

²²⁵ Voir В. Атаманенко, « Наливайко, Дем'ян (Даміан) », dans *ОА*, p. 254-257.

²²⁶ Voir par exemple *AS*, t. 6, n° 62, p. 125.

²²⁷ Encore dans les divers litiges survenus entre les confréries uniates et orthodoxes de Vilnius, cette dernière se désignait prioritairement comme une association de confrères de « l'ancienne religion grecque » (*LVI*A, F. 610, inv. 3, n° 100, f. 1r).

²²⁸ Voir en particulier *EM*, t. 1-2, *passim* ; *LE*, t. 1, *passim*.

²²⁹ *SJH*, t. 1, p. 10.

²³⁰ Dans les documents rédigés en ruthène, et donc dans l'administration lituanienne, la formulation divergeait légèrement et parlait d'uniates et de « non-unis » (унітове/неунітове). Voir *AS*, t. 6, n° 122, p. 284.

administratif car en 1633, la reconnaissance de l'Église orthodoxe exigea de désigner chacune des institutions, dans un contexte où l'ancienne terminologie « de religion ou de rite grec » était devenue largement obsolète²³¹.

L'établissement de ces typologies sommaires était toutefois loin d'épuiser l'ensemble des procédés langagiers employés dans la controverse. En revanche, les désignations de plus en plus nettes favorisèrent la construction d'une rhétorique plus acerbe qui développa peu à peu une forme de diabolisation de l'adversaire confessionnel. Les membres du clergé furent à la fois les acteurs et les cibles prioritaires de ce combat par la parole. Un des indices singuliers de ce raidissement confessionnel se voit dans l'apparition dans les années 1630 de formulaires particuliers qui ne semblaient pas exister dans les décennies précédentes. Il s'agit des déclarations de renonciation à l'Union préparées pour les prêtres qui souhaiteraient regagner l'Église orthodoxe. L'un des exemplaires de ces documents fut publié par Sergej Golubev, d'après un modèle préparé à Mahilew en 1638, soit pour le seul diocèse orthodoxe du territoire lituanien²³². Le texte demandait au prêtre de renoncer à toutes les erreurs qu'il avait acceptées avec l'Union et qui étaient « nuisibles au salut de son âme ». À la fin du texte le desservant faisait le serment de demeurer dans l'obéissance de la « vraie Église orientale », qui était une condition nécessaire au salut. Ce renversement de l'ecclésiologie romaine de l'époque tridentine souligne encore une fois à quel point chacune des institutions ruthènes se construisait dans un rapport étroit et symétrique à son adversaire.

La dénonciation dogmatique et institutionnelle de l'Église concurrente se faisait parallèlement à des récits qui veillaient à souligner scrupuleusement les signes visibles de l'illégitimité de l'adversaire. L'un des textes les plus aboutis dans ce domaine est le recueil d'*exempla*, préparé par Piotr Mohyła qui n'eut pas le temps de publier ce travail de son vivant. Son brouillon fut édité au XIX^e siècle, dans la collection publiée par la Commission archéographique de Kiev sous le titre de *Récits de Piotr Mohyła sur les phénomènes merveilleux et remarquables dans l'Église orthodoxe*²³³. Parmi les quarante-neuf anecdotes esquissées, que l'auteur prévoyait sans doute de développer dans la version définitive de l'ouvrage, une histoire se rapporte directement au clergé uniate de Vilnius. Mohyła situe les événements en 1625, lors d'une épidémie de peste, qui frappa la ville cette année. La maladie

²³¹ En 1633, la chancellerie royale alternait encore entre les mots « uniate [унита] » ou « non-uniate [неунита] » et la périphrase disgracieuse : « ceux qui ne sont pas dans l'Union [не будучими в Ўніи] ». Voir par exemple l'acte de nomination de Józef Bobrykowicz à l'évêché de Mscislaw (AZR, t. 5, n° 5, p. 9).

²³² С. Т. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 2, n° 34, p. 141-142.

²³³ *AJuZR*, P. 1, t. 7, p. 49-132. Pour une présentation critique de la source, voir : R. Łużny, « Piotra Mohyły "Opowieści o niezwykłych, cudownych wydarzeniach w życiu cerkwi prawosławnej" », *Prace komisji wschodnioeuropejskiej*, 4 (1997), p. 87-108.

emporta entre autres l'archiprêtre de la ville, Michał Kotłubaj, pour lequel un office funèbre devait être célébré à l'église de la Sainte-Trinité²³⁴. Au moment de la communion le vin qui avait été versé dans le calice s'était pourtant transformé en eau, rendant impossible l'accomplissement de l'eucharistie. Par ces exemples concrets et parfaitement banals qui impliquaient des personnes réelles du clergé uniate, Mohyla souhaitait donner forme à une représentation dans laquelle le clergé uniate était assimilé à des imposteurs démasqués par l'action divine.

Les modèles confessionnels de plus en plus précis et étayés par de nombreux faits quotidiens étaient reproduits quelques fois par les paroissiens ruthènes eux-mêmes qui, s'ils évitaient l'affrontement physique direct, n'hésitaient pas à s'engager dans une violence verbale face aux fidèles de l'obédience adverse. Polack offre encore une fois un exemple explicite de ces frictions. En 1646, la municipalité enregistra une plainte relative à une querelle entre un noble et un pelletier de la ville, tous deux invités chez l'un des bourgmestres locaux. L'artisan, Teodor Oleksejewicz, s'était mis à provoquer son voisin, Krzysztof Jesman, par son affirmation que l'Union « était une foi diabolique et satanique²³⁵ ». Par la suite, Oleksejewicz aurait même blessé son interlocuteur avec le verre qu'il tenait à la main. La description pittoresque de l'affaire et la présence de la boisson qui participa à attiser les querelles entre les deux hommes n'enlèvent rien à l'expression d'une représentation déjà univoque qui reliait l'Union à la damnation. L'assimilation n'était pas nouvelle en soi et plusieurs témoignages du procès de béatification de Kuncewicz parlaient déjà d'individus qui désignaient les églises uniates comme des « entrées de l'Enfer »²³⁶. Toutefois cette thématique ressortait ici à l'écart de tout contexte religieux apparent et concernait l'ensemble des uniates, incarné pour l'occasion par celui qui faisait face à l'artisan. Les résultats de ces évolutions restent toutefois difficiles à saisir puisque les sources n'offrent que quelques rares cas isolés.

Si l'émergence de ces consciences confessionnelles se fit sous l'influence de facteurs très divers, le rôle performateur des récits répétés par les clergés orthodoxe et uniate occupa incontestablement une place essentielle. Encore une fois, les commentaires offerts par le procès de béatification de l'archevêque de Polack apportent ici quelques éclairages précieux. Piotr Iwanowicz, un uniate originaire de Polack, estimait ainsi que la position des orthodoxes changea sous l'effet des lettres envoyées par Smotrycki à la communauté locale, qui d'après le témoin se serait alors détournée non seulement de Kuncewicz, mais encore des fidèles qui

²³⁴ *AJuZR*, P. 1, t. 7, p. 116. Le texte employait ici une double terminologie (« uniates » et « apostats »).

²³⁵ *AS*, t. 1, n° 154, p. 379.

²³⁶ *SJH*, t. 1, p. 202.

adhéraient à l'Union²³⁷. Genadiusz Chmielnicki, déjà cité à plusieurs reprises, rapportait à son tour un détail singulier. D'après ses informations, les succès de Rutski et de Kuncewicz dans les conversions auraient conduit les « schismatiques » de l'église du Saint-Esprit de Vilnius à faire peindre une représentation du jugement dernier dans laquelle, au milieu des démons, figuraient deux métropolites uniates - Hipacy Pociej et Józef Rutski – en compagnie de Jozafat Kuncewicz. La peinture aurait ensuite pris place dans l'entrée de leur église, comme une sorte de placard figuratif qui pouvait être déchiffré par les plus humbles²³⁸.

Les changements observés dans les clergés ruthènes au cours de la première moitié du XVII^e siècle montrent à quel point l'Union modifia les perspectives d'une institution ecclésiastique tout entière. S'il paraît abusif d'y voir un véritable bouleversement, devant des processus qui exigeaient du temps, il est certain que des tendances nouvelles firent leur apparition chez les uniates comme chez les orthodoxes et, en quelques décennies, parvinrent déjà à des résultats imposants. Les moines des deux obédiences, originaires des couvents les plus prestigieux de la métropole se placèrent ici en première ligne. Presque paradoxalement, grâce à leur rôle de représentants « traditionnels » de la spiritualité et des traditions chrétiennes orientales, hiérarques et laïcs voyaient en eux les clercs les mieux armés pour s'insérer dans la concurrence confessionnelle, qui introduisait les rapports anciens et complexes entre Grecs et Latins au sein même de l'Église kiévienne. Suite à l'échec des solutions institutionnelles au schisme local, apparu en 1596, les deux clergés s'engagèrent dans un immense chantier pour le renouvellement de la discipline à l'échelle de la hiérarchie ecclésiastique et, dans la mesure du possible, à celle de l'ensemble des fidèles de la métropole.

L'ampleur de la tâche à accomplir fit néanmoins émerger rapidement les défaillances des structures locales. Il devint clair que toute réforme en profondeur, si elle voulait être efficace et s'accomplir dans des délais relativement brefs, elle devait commencer par les hommes plus encore que par les institutions. Rutski, qui remplaça Pociej sur le siège métropolitain, fit donc le choix d'un changement « générationnel » pour casser l'emprise des inerties anciennes du clergé. Il voulut ainsi substituer progressivement aux ecclésiastiques formés dans la période précédente à l'Union des clercs éduqués d'après un modèle différent, fondé sur des normes communes, inculquées aux candidats dès leur entrée dans la vie ecclésiastique. Le métropolite parvint également à soustraire les principaux bénéfices aux

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 177.

pratiques courantes du XVI^e siècle. Leur attribution répondait désormais à un *cursus studiorum* réussi et à la constance manifestée dans l'engagement dans la vie interne de l'Église. Les emprunts faits aux modèles latins et l'organisation des basiliens comme un véritable ordre constitué, dès sa fondation, permettent d'estimer que l'Union fut un catalyseur de la « professionnalisation » du clergé, parallèlement aux processus qui avaient lieu dans l'Église latine.

Les orthodoxes profitèrent à leur tour de ces redéfinitions par la pratique puisque, dans un conflit en miroir où la proximité du rite permettait d'assurer une symétrie presque parfaite, toute tendance assimilée par l'Église uniate trouvait une forme de réponse chez le clergé ruthène rival. Sur ce point, la hiérarchie placée sous l'obédience constantinopolitaine avait l'avantage de pouvoir intégrer des méthodes et des normes nouvelles sans qu'elles fussent directement marquées du sceau de la latinité et, pour cela, désavouées par une partie des fidèles.

Ces divers processus avaient cependant leurs limites. Tout d'abord, pour les uniates comme pour les orthodoxes, le monachisme fut très rapidement privilégié face au clergé séculier qui ne trouvait qu'une place modeste dans ces évolutions. Ensuite, la rapidité des réformes disciplinaires se fonda avant tout sur la nécessité des deux clergés de se démarquer de manière visible l'un de l'autre afin de légitimer leurs positions sur l'échiquier confessionnel de la République polono-lituanienne. Ce besoin s'accrut encore davantage quand les deux Églises furent dotées d'un statut officiel qui rendait plus complexe une simple dénonciation univoque. Les intérêts de chaque hiérarchie aboutirent d'ailleurs à une forme de « régionalisation confessionnelle ». En effet, à partir des années 1630, les voïvodies orientales de la Couronne devinrent le territoire de l'Église rattachée à Constantinople, alors que la plus grande partie de la Lituanie releva de l'autorité de la hiérarchie ruthène, rattachée à Rome. Pour autant, les enjeux exprimés par le clergé ne pouvaient être qu'imparfaitement partagés par la masse des laïcs. La difficulté à faire coïncider les deux ensembles d'attitudes et de représentations face aux démarcations confessionnelles constituèrent le principal défi et un obstacle pour la fuite en avant entamée par les élites ecclésiastiques ruthènes de chacune des obédiences.

Chapitre 7

Les voix des laïcs

Les premières réactions des fidèles face à l'Union de Brest constituent l'un des thèmes les moins bien connus et, dans le même temps, les plus affectés par les réécritures issues de la controverse¹. L'adage tenace qui prétendait, avec des formulations parfois variées, que dès 1596 les uniates devinrent une « Église sans fidèles » et les orthodoxes « des fidèles sans Église » amena souvent les historiens à critiquer ou à reprendre ce postulat, en fonction de leurs propres sympathies confessionnelles ou politiques. Aujourd'hui, il est pourtant clair que l'état de la documentation conservée ne permet pas de répondre à ce problème de manière chiffrée². Dans le même temps, le constat évident de l'ampleur des pertes survenues dans les archives locales fait souvent oublier une autre interrogation qui paraît essentielle. En effet, poser la division des fidèles comme un fait général et parfaitement établi, dès les débuts de l'Union, constitue en soi un présupposé qui reste à démontrer. Une telle hypothèse reviendrait d'ailleurs à considérer l'Église kiévienne de l'époque comme un ensemble homogène et cohérent, capable de relayer et, surtout, d'assimiler de manière quasi uniforme un message de soutien ou de rejet face à la hiérarchie. Cette image contraste alors non seulement avec l'autorité effective, reconnue au clergé ruthène, mais va même à l'encontre des préoccupations d'une partie des desservants qui, comme cela fut déjà souligné, tentaient de préserver leur autonomie locale. Surtout, encore au début des années 1620, Melecjusz Smotrycki – devenu alors l'un des principaux auteurs orthodoxes, liés à la confrérie de Vilnius – avouait le manque d'implication des laïcs dans les questions « confessionnelles » :

¹ Voir S. Senyk, *A History...*, vol. 2, p. 293-299. il fut signalé plus haut que, même dans la documentation judiciaire, les mentions d'une « foule » de fidèles, qui accompagnaient les plaintes orthodoxes, correspondaient le plus souvent à des actions ponctuelles, menées par les représentants de confréries religieuses orthodoxes et le clergé, ou du moins largement guidées par ces derniers. Voir l'affaire Dobryński de décembre 1595 (*AVAK*, t. 8, n° 9, p. 19-23) ou la protestation des orthodoxes de Mielnik (*AVAK*, t. 33, n° 130, p. 170-171), déjà cité. Ces épisodes peuvent également être comparés avec l'opposition rencontrée à Kiev par Antoni Grekiewicz, en mars 1610 (*DIU*, n° 39-41, p. 342-345 ; *Akty JuZR*, t. 2, n° 37, p. 60-61).

² Les données explicites sont en effet rares et complexes à interpréter. Par exemple, un registre, établi pour la cathédrale ruthène de Vilnius (uniate) en 1650, relevait qu'en un an le sanctuaire avait utilisé près de 25 kilogrammes de cire et un peu plus de 20 litres de vin (*AS*, t. 6, n° 91, p. 206-207). Néanmoins, en raison des évolutions de l'époque dans la fréquence de la communion, ces informations ne permettent pas d'établir une estimation, même grossière, du nombre des fidèles qui fréquentaient régulièrement l'église.

Les Ruthènes [*Ruś*] allaient à l'église romaine à Vilnius, ils allaient aussi au temple, dans beaucoup de villes ils y vont aujourd'hui, toutefois non pas sous la conduite de l'amour de la dévotion [*nabożeństwo*] mais en partie pour le spectacle [*widok*] et en partie *par curiosité* [*curiositatis gratia*], ou encore pour les orgues, comme la populace [*gmin*] – gens simples – a communément l'habitude de faire³.

La seule manière d'aborder le rôle des laïcs à l'intérieur de ces évolutions amène donc à renverser le point d'observation. Pour tenter de saisir leur participation dans les clivages initiés par l'Union il faut en effet évaluer quelles purent être les conséquences de celle-ci pour les divers groupes sociaux, qui composaient alors la communauté ruthène. Bien entendu, il serait vain de vouloir tracer ici une image complète et détaillée. Cependant, les informations même lacunaires offrent la possibilité de dresser quelques tableaux successifs, capables d'éclairer plusieurs dimensions du problème.

I) La religion des princes...et des autres : quelques remarques sur la pluriconfessionnalité

1) Une typologie sociale en question ?

L'action des magnats orthodoxes est présentée généralement comme l'un des facteurs essentiels pour saisir l'émergence et l'évolution des différentes attitudes face à l'Union. Pour cela, il suffit de penser au poids de Konstanty Ostrogski au sein de l'opposition orthodoxe, notamment sur les territoires de la Couronne, ou à l'influence exercée par Teodor Skumin-Tyszkiewicz sur le métropolite Michał Rahoza. Cependant, si l'on tente de saisir la position de ces mêmes personnages dans le temps long, leurs parcours se révèlent bien plus sinueux. En effet, avant de devenir le principal pilier de l'opposition à Rome, le prince Ostrogski avait exprimé encore au début des années 1590 un vif intérêt pour une Union générale, entre les chrétiens d'Orient et d'Occident, et certaines rumeurs rapportées par le nonce laissent penser que, vers la fin de sa vie, il revint vers ses projets initiaux et envisagea peut-être d'ouvrir des

³ *AJuZR*, P. 1, t. 8, p. 655 (cité dans D. A. Frick, « Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question... », p. 362). Smotrycki réfutait ici l'affirmation des uniates qui voyaient dans cette circulation entre les obédiences la preuve de la reconnaissance par les fidèles d'une certaine équivalence entre les rites « grec » et latin. Néanmoins, la mention de cette pratique par les deux camps impliqués dans la controverse semble attester la véracité de son existence.

négociations avec la papauté⁴. Le même étonnement peut se lire dans la biographie de Teodora z Wołłowiczów – l’une des deux protectrices de l’église orthodoxe de Vilnius – qui se convertit pourtant à l’Union, peu avant sa mort en 1627⁵.

Ces glissements confessionnels ne forment pas des exceptions et s’inscrivent dans ce que Natalja Jakovenko qualifie de « foi des grands » (« віра "людей великих" »), qui serait marquée par des conversions plus fréquentes et contrasterait avec l’attitude plus conservatrice de la petite noblesse⁶. L’historienne y voit l’expression d’une dévotion plus formelle, voire plus « superficielle », chez les représentants des grandes familles nobiliaires⁷. En raison du rang élevé, occupé par ces personnages, leurs actions allaient ainsi bien au-delà des cadres stricts des appartenances religieuses, dans le but de préserver la mémoire et les réseaux de clientèle de leurs lignages⁸. Pourtant, ce paradigme, relativement séduisant, n’est pas exempt de paradoxes. Réduire le choix des magnats à une forme d’adaptation récurrente au paysage confessionnel local ou à la « mode » issue de la confession dominante ne permet pas d’expliquer véritablement le rôle joué par certaines familles, non seulement comme protecteurs mais comme de fervents instigateurs des évolutions internes, propres aux minorités religieuses de la République.

Cette grille de lecture comporte encore deux autres points discutables. Tout d’abord, si les grands seigneurs devaient répondre incontestablement aux attentes de leurs protégés ou de leurs pairs, qui appartenaient aux différentes Églises, il n’est pas moins certain qu’en sens inverse ils exerçaient à leur tour une forte influence sur leurs clients. Dans ce domaine, il semblerait d’ailleurs que la dépendance de ceux-ci par rapport aux magnats était bien plus prononcée en Lituanie que dans les territoires de la Couronne polonaise⁹. Par exemple, le passage au calvinisme de plusieurs membres de la famille des Radziwiłł rejoignait certes les tendances à l’autonomie des élites lituaniennes, mais elle constituait surtout un facteur primordial dans la conversion d’une grande partie de la noblesse de la grande-principauté à la confession de

⁴ *LNA*, t. 2, n° 812-813, 815-817, p. 238-241.

⁵ L’épisode fut relaté en 1628 par son petit-fils et futur évêque latin de Vilnius, Jerzy Tyszkiewicz : *SJH*, t. 1, p. 165.

⁶ Н. Яковенко, *Паралельний світ : дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.*, Kiev, Критика, 2002, p. 33, 44-47.

⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁸ L’auteur évoque en particulier les pratiques matrimoniales et testamentaires, ainsi que les fondations au profit de sanctuaires des différentes confessions.

⁹ Voir J. Kiaupienė, « Rola klienteli w procesie jednoczenia narodu politycznego Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI w. » dans *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań (XVI-XVIII wiek)*, T. Ciesielski, A. Filipczak-Kocur (éd.), Varsovie/Opole, DiG, 2008, p. 177-178.

Genève¹⁰. D'autre part, résumer ce flou et ces basculements entre les obédiences à de simples aspects pragmatiques amène inévitablement à poser la question de l'« utilité » même des conversions. Il devient notamment complexe de dégager les facteurs qui guidaient dans ce cas-là la conversion des épouses des princes, parfois au profit d'une confession différente de celle de leurs maris¹¹.

Malgré ces remarques, le nombre plus important de conversions et d'unions interconfessionnelles dans la très haute noblesse, relevé par Natalja Jakovenko, demeure néanmoins un fait établi¹². Le problème paraît donc provenir moins des données chiffrées elles-mêmes que de l'explication donnée à cette disparité.

2) Des appartenances religieuses « stratifiées »

Ainsi, la typologie fondée sur les hiérarchies sociales, qui ressort naturellement de ces observations, traduit davantage une différence de degré et non de nature dans les comportements religieux. Pour en avoir la preuve, il suffit de quitter les milieux nobiliaires et de porter le regard sur les stratégies sociales de la bourgeoisie lituanienne, étudiées à Vilnius par David Frick. Grâce à la documentation des registres municipaux, celui-ci parvint à dresser un véritable sociogramme d'une grande partie de la population de la cité du milieu et de la seconde moitié du XVII^e siècle¹³. L'ouvrage donne plusieurs exemples de mariages mixtes et de dispositions testamentaires, relatives à la population ruthène de la ville, qui témoignent là aussi

¹⁰ M. Liedke, « Zależność klientalna a wyznanie przedstawicieli szlachty ruskiej na przykładzie ich związków z birżańską linią Radziwiłłów w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku » dans *Patron i Dwór : magnateria Rzeczypospolitej w XV-XVIII wieku*, E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz (éd.), Varsovie, DiG, 2006, p. 321-333. Dans un autre de ses articles, l'auteur souligne qu'en Lituanie la noblesse moyenne formait le gros des effectifs de la Réforme. Ainsi, sur les 155 familles nobles calvinistes de la grande-principauté du début du XVII^e siècle, plus de la moitié était issue de cette catégorie sociale : M. Liedke, « Szlachta ruska Wielkiego Księstwa Litewskiego a reformacja, Część I », *BZH*, 18 (2002), p. 25.

¹¹ Citons le cas du voïvode de Minsk puis de Vicebsk Mikołaj Sapieha (av. 1545-1599). Élevé dans l'orthodoxie, il entretint des contacts étroits avec les calvinistes sans aller, semble-t-il, jusqu'à la conversion. Ses deux épouses – Hanna Sanguszko (1564) et Hanna Wiśniowiecka (av. 1585) – furent toutes les deux des converties au catholicisme, après avoir confessé l'orthodoxie, pour la première, et le calvinisme pour la seconde (H. Яковенко, *Паралельний світ...*, p. 27-28 ; M. Liedke, *Od prawosławia...*, p. 109). Pour un aperçu plus général de la problématique, nous renvoyons le lecteur à la version anglaise de l'ouvrage de Maria Bogucka : *Women in Early Modern Polish Society, Against the European Background*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2004, p. 53-76.

¹² À partir de l'échantillon de la noblesse de Volhynie et de la région de Kiev, Natalja Jakovenko estime que pour les années 1581-1615 – période correspondant à la première génération née après l'Union de Lublin et l'intégration de ces régions dans les territoires de la Couronne polonaise – près de la moitié (49 %) des unions princières se faisaient entre individus de confessions différentes. À la même époque, moins d'un cinquième (16 %) des représentants de la petite et de la moyenne noblesse se mariaient en dehors de leur communauté religieuse (H. Яковенко, *Паралельний світ...*, p. 36).

¹³ D. Frick, *Kith, kin, and neighbors : communities and confessions in seventeenth-century Wilno*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

de la « porosité » des frontières confessionnelles, internes à la cité¹⁴. Des alliances existaient ainsi entre des parentèles luthériennes et calvinistes, voire avec des catholiques, et, après 1596, les mariages entre Ruthènes uniates et orthodoxes étaient loin d'être une pratique marginale. Seules les unions entre chrétiens et non chrétiens (juifs, caraites ou musulmans) constituaient de rares exceptions¹⁵.

Dès lors, toutes proportions gardées, ces phénomènes urbains n'étaient pas sans rappeler l'attitude relevée chez les magnats, comme en témoignent les dispositions inscrites dans les testaments. En juin 1630, Szymon Jakubowicz Czapliński, un membre de l'élite marchande de Vilnius, rédigea ses dernières volontés et demanda d'être enterré dans l'église orthodoxe du Saint-Esprit¹⁶. Il légua à cette occasion diverses sommes au couvent dont le montant s'élevait à l'équivalent de 210 zlotys, répartis entre l'autel de saint Christophe près duquel se trouvait la crypte de sa famille, les moines, les moniales et l'hospice monastique. Le lieu même de la sépulture et ces diverses dispositions témoignaient de manière explicite de l'attachement de Czapliński à la communauté orthodoxe de la capitale. Pourtant, cela ne l'empêcha pas d'instituer parallèlement une rente au profit des moines uniates de la Sainte-Trinité qui devait leur rapporter annuellement 40 soixantaines de gros lituaniens (soit 100 zlotys). Le plus étonnant se trouvait dans l'expression qui concluait la fondation. Le testateur précisait que les moines basiliens devaient « constamment prier Dieu pour [son] âme, *en public* et en privé »¹⁷. Cette indication révèle que la démarche cherchait sans doute à assurer la promotion de la mémoire familiale par la seule Église ruthène « officielle » du moment.

Ces représentations se maintinrent même partiellement dans les moments les plus difficiles de l'histoire de la ville. Elles ressortent ainsi du testament préparé par le marchand ruthène Samuel Matwiejewicz Boczoczka, le 19 mai 1657, alors que Vilnius se trouvait sous l'occupation des armées moscovites¹⁸. Le texte parlait de léguer 200 zlotys au profit de la confrérie Saint-Jean, rattachée à l'église orthodoxe du Saint-Esprit (où devait reposer vraisemblablement le corps du futur défunt), 100 zlotys pour le clocher du sanctuaire,

¹⁴ *Ibid.*, p. 180-213, 393-399.

¹⁵ David Frick fait toutefois remarquer que dans le cas de ces mariages intercommunautaires il arrivait que l'époux chrétien acceptât de se convertir à la foi de sa future épouse (D. Frick, *Kith...*, p. 216).

¹⁶ D. Frick, *Kith...*, p. 395.

¹⁷ Cité d'après David Frick (*Ibid.*)

¹⁸ Après le début des opérations militaires en 1654, la capitale lituanienne fut prise par les troupes du tsar le 8 août 1655. Voir И. В. Герасимова, « Занятие Вильны русскими войсками 8 августа 1655 г.: сопоставление нарративных и документальных источников », *Senoji Lietuvos literatūra*, 32 (2011), p. 135-154. Sur l'histoire de la ville durant la présence moscovite voir notamment : E. Meilus, « Życie codzienne w Wilnie w czasie okupacji moskiewskiej 1655-1661 » dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Kriegseisen, A. Rachuba (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 129-143 ; D. Frick, « “Ruski człowiek”: Muscovites and Ruthenian Identity in Occupied Wilno, 1655-1661 », *Journal of Ukrainian Studies*, 33-34 (2008-2009), p. 135-160.

100 autres zlotys pour les moines du lieu et, enfin, 25 zlotys pour l'hospice établi auprès du sanctuaire. Le même document accordait encore 30 zlotys au monastère de la Sainte-Trinité, avec 20 zlotys supplémentaires pour les besoins de leur hospice. Il est difficile de savoir si le monastère gardait encore quelques moines basilien ou s'il était déjà occupé par les orthodoxes¹⁹. Toutefois, pour les habitants, le lieu était bien incontestablement associé au souvenir du clergé uniato. Pour cette raison, il paraît difficile de prétendre que Boczoczka manifestait ici un regard strictement confessionnel. D'ailleurs, la suite du document reflétait une vision bien moins exclusive et étendue à l'ensemble de la communauté urbaine, avec la demande de distribuer 25 zlotys à « la population indigente [*ubóstwo pospolite*] afin qu'elle priât le Seigneur pour [son] âme²⁰ ». En somme, les deux testaments fournissaient le témoignage éclatant d'un attachement à la fois au patrimoine sacré « de rite grec », par delà les divisions institutionnelles récentes, à la communauté civique locale, perçue ici comme un ensemble uni, et, enfin, à l'héritage confessionnel du testateur lui-même et de sa famille.

Cette sociabilité reproduisait partiellement les clivages institutionnels de la capitale, déjà en place avant les divisions qui transformèrent son paysage confessionnel, à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. Cela explique peut-être la rareté des fondations des catholiques latins pour des églises d'autre rite ou confession – généralement réalisées par d'anciens convertis ruthènes au rite latin – et, inversement, la relative fréquence des fondations faites par les fidèles ruthènes de chacune des deux obédiences à la fois au profit des sanctuaires uniates et de l'église orthodoxe du Saint-Esprit²¹. Le cas des protestants, qui se plaçaient à l'écart des anciennes lignes de partage de la cité, confirme cette première impression. En effet, la majorité des luthériens et des calvinistes de Vilnius était composée de familles d'origine étrangère – allemande, pour les premiers, et écossaise ou hollandaise, pour les seconds – et arrivées dans une ville déjà partagée entre Ruthènes et catholiques latins. Par conséquent, leur patrimoine communautaire se construisit davantage sur l'expression d'un « patriotisme civique »²² et moins sur les divisions confessionnelles entre les Églises. Pour des raisons théologiques évidentes, relatives à la doctrine du salut, les sommes inscrites dans les testaments protestants étaient

¹⁹ Au moment de la prise de la ville, la majorité des basilien suivit la fuite des autres habitants et trouva refuge à Königsberg. Cependant, après l'apaisement de la phase la plus violente des combats, plusieurs personnes, y compris des ecclésiastiques, commencèrent à revenir dans la ville. Encore en 1658, des ecclésiastiques uniates se trouvaient dans la ville, à l'exemple du prêtre Rybiński (*MUH*, t. 3, n° 9, p. 19). Certains documents laissent d'ailleurs penser que les moines uniates ne quittèrent définitivement le monastère de la Sainte-Trinité qu'en 1657 (*AI*, t. 4, n° 127, p. 270).

²⁰ *AVAK*, t. 9, n° 170, p. 489-491.

²¹ *Ibid.*, p. 391-393.

²² L'expression est de David Frick : D. Frick, « The Bells of Vilnius... », p. 52.

destinées non pas aux églises mais aux divers établissements charitables établis dans la ville²³. En 1663, l'armurier luthérien Melchior Ilis légua 20 zlotys à l'hospice « saxon » de Vilnius, qui relevait de sa communauté, mais également 10 zlotys à chacun des autres établissements de ce type, « aussi bien dans la ville et dans les faubourgs »²⁴.

L'imaginaire religieux de ces élites urbaines intégrait donc des facteurs variés, au sein desquels l'insertion dans la sociabilité locale et la perpétuation de la mémoire de leur parentèle jouaient un rôle primordial. Au fond, ces processus constituaient une sorte de constante du jeu d'échelles sociales, depuis la haute noblesse jusqu'à la bourgeoisie de la capitale lituanienne. La variable réelle se trouvait donc davantage dans l'étendue plus ou moins grande de l'espace géographique et social, couvert par les liens, dans lesquels s'inséraient les individus, et qui déterminait à son tour le degré de diversité des choix confessionnels disponibles. La principale distinction entre ces pratiques et celles de la noblesse terrienne résidait donc dans un éventail de choix plus réduit pour les élites urbaines de Vilnius. Alors que les magnats intervenaient souvent dans des provinces entières – comme patrons des sanctuaires fondés sur leurs domaines, comme protecteurs de leurs clients et, bien entendu, comme officiers du prince, nommés pour de vastes juridictions – les réseaux sociaux de certains habitants de Vilnius pouvaient parfois rester circonscrits aux limites de la ville, voire de leur voisinage. Pour autant, ce territoire restreint formait le cadre privilégié des actes essentiels de leur existence.

Naturellement, il n'est pas toujours aisé d'évaluer quelle était la place réelle du critère confessionnel dans ces démarches car les adeptes des différentes Églises étaient regroupés de manière relativement déséquilibrée et concentrée à l'intérieur de la cité, au point que sa partie orientale était parfois qualifiée de « ville ruthène ». Ainsi, à partir de l'exemple des alliances matrimoniales, qui offre sans doute la meilleure approche pour cette question, se pose le problème de savoir si ces unions concernaient au fond des voisins ou des coreligionnaires. Là encore, l'examen des hiérarchies sociales apporte quelques éléments importants. Si les couches inférieures de la population urbaine pratiquaient largement des mariages monoconfessionnels, la diversité devenait plus prononcée dans les familles des magistrats et des grands marchands de Vilnius. Celles-ci exerçaient leur influence sur l'ensemble de la cité et rencontraient leurs pairs, installés dans d'autres rues ou quartiers, à l'intérieur du corps municipal ou à l'occasion des diverses transactions marchandes. Un cas intéressant provient ici de l'union conclue, en février

²³ Toutefois, les formules testamentaires des réformés mentionnaient clairement que ces dons étaient faits afin que leurs bénéficiaires puissent « prier pour l'âme du défunt » (D. Frick, *Kith...*, p. 397-398). Il est néanmoins difficile de savoir s'il s'agissait d'un simple lieu commun rhétorique ou si cela révélait une forme de syncrétisme religieux, avec l'intégration par les protestants lituaniens des croyances et des pratiques, issues des enseignements catholiques et orthodoxes.

²⁴ *Ibid.*, p. 396.

1641, entre le fils aîné du médecin royal luthérien et bourgeois de Vilnius, Maciej Vorbek-Lettow, et la fille du magistrat orthodoxe Paweł Dorofiewicz²⁵. Le mariage fut célébré dans la paroisse de la fiancée, à l'église orthodoxe de Vilnius. Le père du marié exprima son regret face à cette démarche mais accepta l'union de son fils. L'exemple semble alors montrer que la proximité sociale des différentes couches de la population de la capitale guidait tout autant leurs appartenances aux différentes communautés religieuses que l'ouverture négociée à travers les alliances entre les familles.

Même s'il s'avère impossible d'établir de véritables statistiques sur ce point, les quelques indices disponibles laissent penser qu'il s'agissait d'une pratique qui se retrouvait également dans les couches moyennes, voire inférieures de la population urbaine. L'analyse onomastique du registre des mariages célébrés dans la paroisse catholique latine Saint-Jean, dans les années 1602-1615, suggère que parmi les époux mais également parmi les témoins se trouvaient souvent des individus d'origine ruthène qui, bien entendu, pouvaient être de nouveaux convertis mais, plus vraisemblablement, correspondaient aux fidèles des Églises uniate ou orthodoxe²⁶. Si ces listes, qui ne mentionnent généralement que le nom des individus, sont trop sommaires pour apporter des informations précises sur les appartenances religieuses des participants, elles contiennent cependant quelques informations précieuses. Ainsi, plusieurs personnes y figurent avec le prénom « Iwan » (équivalent ruthène du nom latin polonais Jan) ou avec le patronyme « Iwanowicz/Iwanówna »²⁷. L'utilisation de la version ruthène du prénom pour certains, alors que d'autres y sont mentionnés avec le prénom « Jan » et le patronyme « Janowicz/Janówna », laissent penser que les individus concernés, ou du moins leurs pères respectifs, avaient été baptisés dans le rite oriental. À cela s'ajoute que, derrière d'autres prénoms, communs aux deux rites et donc plus difficiles à déceler, pouvaient se trouver également des fidèles de rite grec. Tout cela laisse donc l'impression que la paroisse Saint-Jean, administrée par les jésuites depuis la fin du XVI^e siècle, accueillait parfois des représentants des autres confessions chrétiennes de la ville et, par là, servait également de véritable vitrine de la reconquête catholique.

Les observations faites à Vilnius conduisent toutefois à se demander dans quelle mesure les phénomènes de la capitale étaient représentatifs pour l'ensemble des centres urbains de la grand-principauté lituanienne. L'esquisse d'une véritable comparaison s'avère ici particulièrement difficile car, à l'exception de Polack et dans une moindre mesure de Harodnja,

²⁵ *Ibid.*, p. 176-178.

²⁶ L'église Saint-Jean était l'une des principales paroisses latines de la ville et se trouvait à proximité des quartiers peuplés par une majorité de Ruthènes et de calvinistes.

²⁷ Voir par exemple : *LVI*A, F. 604, inv. 10, n° 1, f. 21r (Fiodor Iwanowicz), f. 48r (Elena Iwanówna), f. 54v (Iwan Bogdanowicz).

l'histoire sociale des communautés urbaines de Lituanie reste encore à écrire²⁸. Néanmoins, quelques exemples tirés des sources laissent penser que, dans les régions orientales de la grande-principauté, aucun des modèles de la coexistence ne put jamais aboutir à un cloisonnement confessionnel, contrairement aux espoirs de la hiérarchie ecclésiastique. En janvier 1646, le tribunal municipal de Polack reçut ainsi une plainte du représentant de l'archimandrite uniате de Polack, Teofil Olszanica, contre Józef (Jesif) Czudowca et son épouse, qui malgré leur appartenance à l'Église uniате avait laissé leur fille épouser un orthodoxe de la ville et donnèrent même leur accord pour que l'union fût célébrée dans l'église qui relevait de l'obédience constantinopolitaine²⁹.

Faut-il alors considérer que les pratiques religieuses des habitants de la République polono-lituanienne, bien au-delà du seul groupe des magnats, constituaient un aspect continuellement évoqué mais, dans le même temps, relativement éloigné des questions de la foi ? En d'autres termes et en menant ce raisonnement à son point extrême, est-il possible de considérer que les partages entre les obédiences ne dessinaient qu'une frontière « de façade », qui simplement était franchie plus fréquemment par les élites marquées par des stratégies sociales bien plus développées ? Devant de telles interrogations, il est bien entendu aisé de se perdre en spéculations devant le dialogue entre la foi « vécue » des fidèles et les motivations variées, associées à leurs pratiques religieuses. L'historiographie récente entreprit, avec un succès certain, de dépasser ce dualisme en déplaçant l'objet de ses préoccupations vers ce qui peut être qualifié d'« histoire sociale du religieux », où l'appartenance aux Église respectives est comprise comme une « dimension de l'expérience » vécue par les contemporains³⁰. Néanmoins, cette perspective serait insuffisante si elle oubliait non seulement de varier les échelles d'analyse mais également de prendre en compte les diverses strates concomitantes dans l'action des personnages étudiés.

Le cas polono-lituanien offre pour cela un laboratoire d'analyse particulièrement pertinent, par sa place de véritable mosaïque des principaux courants religieux de l'Europe des XVI^e-XVII^e siècles. Le testament de Szymon Czapliński, cité ci-dessus, exprime parfaitement cette bivalence confessionnelle, difficile à saisir face aux modèles tracés par la controverse. Ce riche

²⁸ S. Rohdewald, „*Vom Polocker Venedig*”..., p. 252-357 ; Ю. Гардзеў, *Магдэбургская Гародня...*, p. 251-279. Toutefois, les deux monographies abordent les rapports sociaux à travers les structures institutionnelles en place et ne permettent pas toujours de saisir les pratiques issues de la coexistence. Dans cette même approche, voir également la tentative de synthèse, proposée dans : І. А. Марзальок, *Этнічны і канфесійны свет беларускага горада XVI - XVIII стст.*, Mahilew, МДУ, 2007.

²⁹ AS, t. 1, n° 148, p. 367.

³⁰ Voir par exemple : « Introduction : pour une histoire sociale du religieux, les formes d'incorporation religieuse des sociétés modernes » dans *La religion vécue : les laïcs dans l'Europe moderne*, L. Croq, D. Garrioch (dir.), Rennes, PUR, 2013, p. 9-26.

marchand orthodoxe, qui durant toute sa vie avait vraisemblablement fréquenté l'église du Saint-Esprit et avait certainement entendu de manière récurrente des prêches dirigés contre les religieux uniates voisins, n'hésita pas pour autant à léguer une part de sa fortune aux basilien de la Sainte-Trinité. Cette superposition se retrouvait également dans l'intimité même des couples, comme l'atteste l'exemple du marchand uniate Afanas (Atanazy) Otroszkievicz et de sa femme orthodoxe Katarzyna³¹. Alors qu'ils s'étaient résolus à ce mariage mixte, sans doute avec le consentement de leurs familles respectives, leurs testaments demandaient à ensevelir leurs corps dans les deux monastères différents – Saint-Esprit et Saint-Trinité – propres à la confession de chacun. Ces mêmes pratiques individuelles se retrouvaient dans les familles des magnats. Ainsi, Dorota z Wołłowiczów, qui avait épousé le voïvode calviniste de Minsk, Jan Abramowicz, continua non seulement à soutenir les orthodoxes lituaniens mais à manifester, en privé, son attachement à sa foi de baptême. Sa posture se lit en filigrane dans les propos à la fois ironiques et affectueux de son époux qui, dans sa correspondance, la qualifiait de « sa Ruthène » et de « sa confectionneuse d'hosties [*proskurnica*] »³². Derrière ces apparences discordantes, ressortent en réalité toutes les strates d'un « fait culturel » complexe. Elles signalent également que la culture politique et les usages sociaux des élites polono-lituaniennes – qui forment le groupe le mieux connu – furent loin d'effacer la « culture confessionnelle » des individus et, peut-être, participèrent même à la mettre en exergue³³.

Ces réflexions préliminaires soulignent ainsi l'impasse qui consisterait à vouloir isoler dans les réactions des fidèles des facteurs – politiques, sociaux ou strictement religieux – qui intervenaient généralement de manière complémentaire et sur plusieurs échelles. Une telle précaution est particulièrement nécessaire dans l'étude des attitudes d'hostilité ou de soutien à l'Union de Brest. En effet, le bouleversement survenu dans la métropole kiévienne fournit un prisme unique pour saisir les représentations des fidèles, dans un processus de distinction fondé presque essentiellement sur les perceptions forgées par la dénonciation réciproque et non par la pratique. À l'exception des mentions explicites de Rome ou de Constantinople dans leurs prières et leurs prêches, uniates et orthodoxes continuèrent pendant plusieurs décennies à partager les mêmes usages culturels et, finalement, une position relativement proche sur l'échiquier confessionnel de la République. Même si l'Église orthodoxe devint de fait une institution qui ne fut officiellement plus reconnue par le pouvoir royal entre 1596 et 1632, elle

³¹ D. Frick, *Kith...*, p. 209-210.

³² Voir П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, n° 1, p. 585-587 ; *Id.*, « К истории... », p. 131.

³³ Pour une réflexion théorique sur l'usage de cette notion, voir : P. Büttgen, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? Essai d'historiographie (1998-2008) » dans *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, P. Büttgen, C. Duhamelle (dir.), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 415-437.

continuait tacitement à être tolérée par le souverain au nom des équilibres politiques en place. Par conséquent, les restrictions là où elles furent mises en pratique n'affectèrent en réalité que les rangs du clergé saisi par l'imbroglio institutionnel mais laissèrent de manière tacite aux laïcs le choix de l'obédience³⁴.

II) Le jeu des stratégies nobiliaires

Commencer le récit des attitudes face à l'Union par le sommet des hiérarchies sociales n'est pas une façon implicite de répondre à la problématique de départ. En effet, il serait bien hasardeux d'affirmer de manière catégorique que les divisions se répandirent dans un sens descendant, depuis l'aristocratie nobiliaire jusqu'aux couches inférieures de la population. En revanche, une telle présentation permet d'introduire une approche scalaire et de voir comment la reconnaissance de l'obédience romaine était considérée à la fois dans les rapports locaux et dans une perspective plus large, aux yeux des élites qui intervenaient sur un espace étendu.

1) Le miroir de la Réforme

L'un des premiers magnats qui se prononcèrent en faveur de l'Union dans la grande-principauté de Lituanie fut le voïvode de Navahrudak Teodor Skumin-Tyszkiewicz, qui s'était pourtant distingué à plusieurs reprises comme un fervent partisan des traditions orthodoxes. Dès le printemps 1597, il apparut à la Diète comme un défenseur des de l'Église uniate³⁵. Les raisons précises de ce basculement sont difficiles à saisir. Toutefois, Tomasz Kempa évoque ici le facteur « confessionnel » qui offre une piste d'analyse convaincante. En effet, plusieurs orthodoxes considéraient le rapprochement avec les diverses branches protestantes, promu par Ostrogski, comme une erreur et une menace pour leur propre foi. Skumin-Tyszkiewicz incarnait

³⁴ En raison des libertés reconnues à la noblesse, la pression confessionnelle ne put s'exercer que sur les populations roturières, installées sur les domaines privés, dont les sanctuaires relevaient du droit de patronage des seigneurs. De même, malgré les différentes actions tentées par les souverains et leurs représentants, la position sociale de la bourgeoisie orthodoxe lituanienne, à l'image de celle issue des autres minorités religieuses, ne fut remise en question qu'à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle. À Vilnius, il fallut ainsi attendre 1666, pour voir le roi Jean II Casimir limiter les sièges de la municipalité bipartite aux seuls adeptes de la religion catholique, des rites grec et latin.

³⁵ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 122.

justement ce courant et exprimait dans sa correspondance une hostilité manifeste devant de tels choix³⁶ :

Or c'est une chose bien étrange que dans la *Rus'* les hérétiques prissent tellement en affection notre foi qu'ils parlent davantage de notre religion que de la leur, [disant] que nous, les Ruthènes [*Ruś*], subissons un grand préjudice et une violation de nos libertés de la part de ceux qui changèrent d'obédience. Ils nous défendent ce qu'ils désirent pour eux-mêmes. S'ils se vantent de la confédération et de la croyance de leur choix et ne veulent pas avoir dans leur temple une seule tête éminente [*jedna głowa przystoina*], pourquoi nous défendent-ils de demeurer dans la même confédération et d'être obéissants au pasteur de la chrétienté, qu'il nous plaît d'écouter comme légitime³⁷ ?

Sa réaction montre que les rapports entre les Ruthènes et les minorités protestantes furent loin d'être linéaires. L'origine de ces disparités s'explique peut-être par la structure même des communautés protestantes dans la grande-principauté de Lituanie et dans les territoires orientaux de la Couronne. Dans le premier cas, l'implantation du calvinisme – largement dominant parmi les courants protestants lituaniens – s'appuyait sur un vaste réseau clientélaire, placé notamment sous la protection de la branche réformée de la famille Radziwiłł³⁸. L'entremêlement entre les structures sociales et la confession des élites locales donnait ainsi aux adeptes du protestantisme les traits d'une communauté constituée et d'une véritable force politique, d'autant mieux perçue et redoutée par les Églises concurrentes.

Les régions méridionales présentaient à leur tour un tableau plus nuancé. Les calvinistes et les antitrinitaires, qui possédaient pourtant de nombreux lieux de culte en Ruthénie et en Volhynie, y exercèrent une influence plus diffuse³⁹. Même s'ils réussirent à essaimer parmi plusieurs familles de la noblesse moyenne et quelques magnats, ils ne parvinrent jamais à une position semblable à celle occupée en Lituanie⁴⁰. Tolérée par les princes qui se partageaient le

³⁶ *Ibid.*, p. 95.

³⁷ Lettre à Mikołaj Krzysztof Radziwiłł du 14 avril 1597 (C. T. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 1, n°16, p. 63-65).

³⁸ Voir M. Liedke, « Zależność klientalna a wyznanie przedstawicieli szlachty ruskiej na przykładzie ich związków z birżańską linią Radziwiłłów w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku » dans *Patron i Dwór : magnateria Rzeczypospolitej w XV-XVIII wieku*, E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz (éd.), Varsovie, DiG, 2006, p. 321-333.

³⁹ G. H. Williams, « Protestants in Ukraine during the period of the Polish-Lithuanian Commonwealth », *Harvard Ukrainian Studies*, 2 (1978), p. 41-72, 184-210. В. І. Любашенко, « Реформаційний рух » dans *IUK*, t. 2, p. 491-505.

⁴⁰ La question du statut des protestants rejoignait ici celle du nombre. Face aux 155 familles nobles calvinistes de la grande-principauté, les voïvodies méridionales de Kiev et de Braclav présentaient une situation bien différente. En reprenant les chiffres de Henryk Litwin pour la haute et la moyenne noblesse de la région, Natalja Jakovenko souligne en effet qu'à la veille du soulèvement de Bohdan Chmielnicki, dans les années

pouvoir local, et en premier lieu les Ostrogski, l'action des réformés et des antitrinitaires s'exerça essentiellement dans le domaine éducatif et plus généralement culturel. Il faut d'ailleurs souligner qu'à quelques exceptions près, les cercles protestants les plus nombreux et les plus actifs des territoires de la Couronne se situaient sur la zone frontalière entre les rites grecs et latins (voïvodies de Lublin, de Sandomierz et la partie occidentale de la voïvodie de Ruthénie). Pour cette raison, bien que de manière indirecte, l'action religieuse des protestants n'y apparaissait pas seulement comme une menace contre l'Église ruthène mais fournissait également des pistes pour s'opposer à l'expansion du catholicisme latin. Pour cette raison, comme cela fut déjà évoqué, certains aspects non dogmatiques du message et de la spiritualité réformée furent repris par les prédicateurs orthodoxes de la région et transposés dans leurs ouvrages religieux.

En Lituanie, le réseau paroissial latin restait encore bien plus lâche, notamment dans les parties centrale et orientale de la grande-principauté, alors que l'Église calviniste, et dans une moindre mesure les luthériens et les antitrinitaires, comptaient de nombreux lieux de culte, depuis la Samogitie jusqu'à la région de Sluck. À la fin du XVI^e siècle, la culture « latine », ou perçue comme telle, y était donc incarnée autant, sinon plus, par la Réforme – alors à son apogée – que par les structures de l'Église catholique. Avant les passages massifs vers le catholicisme, survenus au XVII^e siècle, une partie des élites orthodoxes lituaniennes paraissait donc hésiter sur le rapprochement avec les « dissidents » considérés davantage comme des concurrents que comme d'éventuels alliés face aux craintes suscitées par les avancées de la Réforme catholique. Surtout, cette attitude créa une barrière solide devant toute tentative de rapprochement religieux⁴¹. La preuve en est le synode commun entre orthodoxes et protestants, réuni à Vilnius entre le 15 mai et le 2 juin 1599. Préparée par les princes Konstanty Ostrogski et Krzysztof Radziwiłł, cette rencontre devait examiner la possibilité d'une union religieuse entre l'Église orthodoxe et les différentes confessions protestantes⁴². D'une certaine manière, elle devenait une forme inversée de l'Union de Brest, puisque le rapprochement avec les protestants

1640, seules 13 familles appartenaient à l'une des branches du protestantisme, contre 105 familles orthodoxes, 12 catholiques (latines) et 3 uniates (Н. Яковенко, *Паралельний світ...*, p. 37). Pour la Volhynie, Mykhajlo Dovbyščenko affirme à son tour que moins d'1 % des testaments (plus de 900) qu'il put analyser pour la voïvodie étaient rédigés par des protestants (М. В. Довбищенко, *Волинська шляхта у релігійних рухах кінця XVI – першої половини XVII ст.*, Kiev, ПП Сергійчук М. І., 2008, p. 400-419).

⁴¹ La monographie de Tomasz Kempa (*Wobec Kontrreformacji...*), qui aborde de façon très détaillée chacune des étapes de la collaboration entre orthodoxes et protestants évacue sans doute trop rapidement la question des disparités régionales, en considérant chacune des communautés comme des ensembles relativement homogènes (à l'intérieur des différentes lignes confessionnelles) sur tout l'espace de la République.

⁴² T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 149-165.

entendait renforcer la lutte des orthodoxes contre l'alliance avec les catholiques, conclue trois ans plus tôt.

Pourtant, les efforts déployés par Ostrogski ne suffirent pas à contrebalancer l'hostilité du clergé orthodoxe qui n'hésita pas à s'adresser aux pasteurs protestants comme à des « hérétiques »⁴³. Il est plus significatif encore que cette assemblée réunie dans la capitale de la grande-principauté n'accueillit que très peu de représentants de la noblesse orthodoxe lituanienne alors que les seigneurs protestants y assistèrent en grand nombre⁴⁴. De fait, seule la confrérie orthodoxe de Vilnius s'impliqua activement dans les débats mais, là encore, dans le but d'y trouver un appui politique contre les poursuites dont elle faisait l'objet de la part des autorités séculières et ecclésiastiques⁴⁵. Dans les dernières années du XVI^e siècle et contrairement aux terres de la Couronne, les nobles ruthènes de Lituanie se montrèrent donc bien plus réservés dans le dialogue religieux, entamé avec les réformés. Ici, l'initiative vint davantage de ces derniers, désireux de circonscrire la menace créée par l'Union. Il faut avoir en effet à l'esprit que le passage inconditionnel de toutes les structures ecclésiastiques ruthènes sous l'obédience romaine aurait constitué un bouleversement majeur dans les rapports de force et les équilibres confessionnels en place, bien au-delà de la seule communauté ruthène.

La position de Skumin Tyszkiewicz paraissait donc s'appuyer sur ces considérations, auxquelles il ajoutait également l'argument récurrent de la soumission des patriarches orientaux au pouvoir ottoman et, par là, sur leur déchéance spirituelle⁴⁶. Plus généralement, le voïvode de Navahrudak insistait sur son attachement aux particularités des Ruthènes mais également sur leur indépendance par rapport à d'autres communautés. Son hostilité devant un rapprochement avec les protestants traduisait donc, en dehors des préoccupations religieuses, la crainte de voir les chrétiens de rite grec se fondre dans un mouvement général de défense des « dissidents », qui à terme serait dominé par les Réformés dont le poids politique sur l'espace lituanien l'emportait largement sur celui de la noblesse ruthène. Dans l'une des lettres déjà citées, il s'exclamait ainsi avec ironie :

⁴³ *Ibid.*, p. 158. La seule concession fut la reconnaissance par les orthodoxes de 18 articles de foi, communs aux deux confessions, qui avaient été préparés préalablement par le frère bohême Szymon Teofil Turnowski.

⁴⁴ Voir la copie de l'acte final, publiée dans J. Łukaszewicz, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie*, t. 1, Poznań, Nowa Księgarnia, 1842, p. 124-134. Cela est d'autant plus surprenant que la ville accueillait alors une session du Grand Tribunal lituanien qui rassemblait les délégations nobiliaires des différents districts.

⁴⁵ *AZR*, t. 4, n° 138, p. 192-194.

⁴⁶ Voir T. Kempa, « Poparcie magnaterii litewskiej i ruskiej dla unii brzeskiej w pierwszych latach po jej wprowadzeniu », *Rocznik Białskopodlaski*, 5 (1997), p. 20 ; *AGAD, AR*, dz. V, n° 14536, [f. 1v].

Je montrai au moment de voter qu'en premier lieu les calvinistes et tous les autres hérétiques nous aiment davantage que nous ne nous aimons nous-mêmes, vu qu'ils s'empressent d'empêcher les outrages commis contre notre ancienne religion ruthène, ce que nous ne leur demandons en rien, puisque grâce à Dieu il n'a y chez nous nulle pression ni violation⁴⁷.

Le poids des choix faits par Teodor Skumin-Tyszkiewicz se lit dans la géographie de l'Union à l'échelle des voïvodies de Vilnius et de Trakai. En effet, avant d'accéder à la charge de voïvode de Navahrudak en 1590, il avait obtenu celles de staroste de Braslaw et celui de régent (*dzierzawca*) du domaine princier de Harodnja⁴⁸. À quelques rares exceptions près, situées sur certains domaines privés, chacune de ces régions resta à l'écart des mouvements de contestation anti-unionistes, après les troubles survenus en 1608-1609. Bien entendu, il serait légitime de se demander quelles étaient les causes et les conséquences d'une telle situation. En d'autres termes, Skumin-Tyszkiewicz avait-il favorisé la réception de l'Union sur le territoire placé sous son administration ou avait-il rejoint l'obédience romaine pour s'inscrire dans le mouvement suivi par la population locale, qui aurait choisi de rester fidèle à sa hiérarchie ecclésiastique ? Il est certain que les deux aspects purent coexister et s'influencer mutuellement. Toutefois, l'engagement précoce de Skumin-Tyszkiewicz auprès des partisans de l'Union et son soutien très actif apporté à celle-ci, à la fois à l'échelle locale et sur l'arène politique des sessions de la Diète, laissent penser qu'il joua un rôle majeur dans la diffusion des idées unionistes sur l'espace lituanien, donnant du crédit à la première interprétation⁴⁹.

Enfin, le voïvode intervint également à l'intérieur de sa propre parentèle dont plusieurs membres offrirent à leur tour leur appui à l'Église uniate. Parmi les premiers d'entre eux se trouvait le fils même de Teodor, Janusz, qui à la fin de sa vie servit successivement comme voïvode de Trakai (1626-1640) et de Vilnius (1640-1642). Lui-même et probablement son épouse Barbara Naruszewiczówna⁵⁰ furent des fidèles de l'Église uniate, enterrés dans la chapelle familiale qui se trouvait dans le monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius⁵¹. Selon les

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ En 1588, la charge de staroste de Braslaw fut transmise au fils de Teodor, Janusz, qui la garda jusqu'en 1626 (*UWKŁw*, p. 589-590).

⁴⁹ Lui-même était le patron de plusieurs églises ruthènes situées dans la voïvodie de Vilnius, comme Dzikuški ou Parudaminys (*AZR*, t. 4, n°10, p. 11 ; *GKCL*, p. 45-47). En 1611, il intervint également à Harodnja au profit du monastère ruthène de la ville, pris dans un conflit de propriété avec le couvent voisin des bernardins (*LMAB*, F. 273, n° 2460).

⁵⁰ Barbara était la fille de castellan calviniste de Smolensk, Stanisław Naruszewicz.

⁵¹ J. Dubowicz, *Kazanie na pogrzebie jásnie wielmożney pániey jey m. pániey Barbary Narvszewiczowny Januszowey Skuminowey iszkiewiczowey*, Vilnius, [S. n.], [1627] ; A. Dubowicz, *Wyprawienie Osoby, Ktorą od Boga wziął, y na heatrum świata, szczęśliwie odprawił Jasnem Wielmożny Jego Mość Pan Janvz Skvmin*

informations données dans l'oraison funèbre, prononcée par l'archimandrite Aleksy Dubowicz, Janusz Skumin-Tyszkiewicz aurait même participé directement à la controverse avec les orthodoxes – chose rare pour un magnat – avec deux brochures composées vraisemblablement dans les années 1620 et intitulées *Lettre à Borecki et à Smotrycki* [*List do Boreckiego i Smotryckiego*] et *Pastor œcumenicus*⁵².

Cet engagement en faveur de l'Union ne se limitait pas à la famille proche de Teodor Skumin-Tyszkiewicz. En 1603, il se joignit aux nobles de Volhynie dans une déclaration adressée au roi, qui affirmait le soutien de ces élites à l'Église uniate. Parmi les 58 signataires du texte, figurent également deux autres représentants de la famille : Fryderyk et Jarosz⁵³. Puisque le document, avec les signatures, n'est connu que par une copie de la fin du XVII^e siècle, il est possible de supposer que derrière ces deux prénoms se cachaient en réalité Teodor Fryderyk Tyszkiewicz et son fils Hieronim, issus d'une branche cadette de la famille dont la capitale se trouvait dans la voïvodie de Minsk, à Lahojk⁵⁴.

2) Uniatisme et affirmations lignagères

Plus généralement, les quelques rares informations conservées permettent d'évoquer de plusieurs lignées dont les membres suivirent les choix de l'épiscopat unioniste dès le début du XVII^e siècle. L'une des sources importantes provient du procès de béatification de l'archevêque de Polack, Jozafat Kuncewicz, dont les premières sessions eurent lieu en 1628. Les témoignages locaux, enregistrés à cette occasion, révèlent ainsi plusieurs femmes originaires des branches cadettes de la haute ou de la moyenne noblesse et mentionnées comme « catholicae optima in ritu Graeco ». Il s'agit d'Aleksandra Wołłowiczówna, de Marina Drucka-Sokolińska ou de Marina Sielawianka⁵⁵. De même, pour le milieu du XVII^e siècle, les quelques oraisons funèbres prononcées par Aleksy Dubowicz et publiées par la suite, révèlent à leur tour l'appartenance à

yszkiewicz *Woiewoda Wileński*, Vilnius, Monaster wileński S. Troyce, 1642. En 1634, le coadjuteur du métropolite, Rafał Korsak, le désignait comme « Rutenus unitissimus et doctissimus » (*EM*, t. 2, n° 38, p. 119). La chapelle de l'Annonciation, construite par Janusz dans l'église monastique, abritait également les corps de deux de ses enfants, morts prématurément : Jan et Grzegorz (*AS*, t. 10, p. 41).

⁵² A. Dubowicz, *Wyprawienie Osoby...*, [f. 25r]

⁵³ *DIU*, n° 88, p. 118-119.

⁵⁴ La version polonaise du texte est extraite de l'ouvrage du métropolite Cyprian Żochowski : *Colloquium lubelskie*, L'viv, Collegium Societatis Iesu, 1680, p. 37-38. Voir П. Жукович, *Сеймовая борьба... (до 1609 г.)*, n° 2, p. 438.

⁵⁵ *SJH*, t. 1, p. 133. Marina était vraisemblablement la fille de Teodor Aleksandrowicz Sielawa, qui avait lui-même épousé une fille de Roman Fedorowicz Korsak (*IJuM*, t. 22, n° 95, p. 273-277). Contrairement aux affirmations de Wioletta Zielecka-Mikołajczyk, rien ne permet de déterminer si son père était uniate ou orthodoxe (W. Zielecka-Mikołajczyk, *Prawosławni i unicy...*, p. 313).

l'Union du notaire territorial de Vilnius, Jan Kolenda⁵⁶, et du voïvode de Brest Teofil Tryzna, décédés respectivement en 1636 et 1644⁵⁷. La dépouille du premier fut déposée à la Sainte-Trinité de Vilnius et celle du second dans le monastère de Bycen', placée sous le patronage des Tryzna. Il semblerait d'ailleurs que la famille ait rallié l'Union dès sa promulgation puisque les grands-parents de Teofil, Grzegorz Tryzna et Raina Sapieżanka avaient déjà reconnu l'obédience romaine⁵⁸. Enfin Dubowicz confirme l'appartenance à l'Union d'une partie des Sapieha de la branche de Rużany, représentée notamment par la mère d'Aleksandra Wołłowiczówna, Helena Sapieżanka⁵⁹.

Même si cette liste, qui recense quelques représentants uniates de la haute et de la moyenne noblesse lituanienne, est loin d'être exhaustive, elle fait ressortir quelques tendances importantes. Tout d'abord, s'y distinguent plusieurs parentèles liées à la haute hiérarchie ecclésiastique uniate. En particulier, plusieurs de ces noms renvoient aux métropolites uniates du XVII^e siècle : Korsak⁶⁰, Sielawa et Kolenda. Cela paraît donc indiquer que, vers le milieu du XVII^e siècle, l'Union avait déjà été intégrée dans la mémoire de certaines parentèles qui constituaient un vivier de recrutement prioritaire pour les dignités ecclésiastiques uniates. D'autre part, la formation de ce réseau ecclésiastique s'appuya en grande partie sur les femmes qui par les mariages purent promouvoir les liens confessionnels entre les familles. Les stratégies en jeu dans ces alliances matrimoniales permettent même d'intégrer pleinement les Sapieha comme des acteurs majeurs dans la construction d'un réseau ruthène catholique. De fait, bien que les représentants principaux des différentes de la famille eussent adopté le rite latin dès la fin du XVI^e siècle – à l'image du grand chancelier de Lituanie Lew – plusieurs de leurs filles continuaient à être baptisées dans le rite grec, voire à servir dans les rangs du clergé uniate.

⁵⁶ Jan Kolenda était le père du futur métropolite uniate, Gabriel Kolenda.

⁵⁷ A. Dubowicz, *Pioro lekkie ciężki świat noszące na pogrzebie J. M. P. Jana Kolendy Woiewodztwa Wileńskiego, rybunalskiego, Ziemskiego Pisarza. W Wilnie w cerkwi S. royce Oycow Bazyliánovv w Jedności S. będących. Roku 1636. dnia 18. Mieściącá Dec*, Vilnius, Akademia Societatis Jesv, 1637 ; Id., *Kazanie na pogrzebie Jáśnie Wielmożnego Jey Mości Páná P. h eophila ryzny Woiewody Brzeskiego, Wołkowiskiego, Błudnieńskiego &c. Starosty Miáne w cerkwi Byeńskiey*, Vilnius, Monaster wileński S. Troyce, 1645. La rhétorique employée dans ces textes est brièvement abordée dans : W. Zielecka-Mikołajczyk, *Prawosławni i unicy...*, p. 107-109.

⁵⁸ Voir les divers témoignages enregistrés lors de l'enquête menée pour Marcyan Tryzna pour sa nomination à la charge d'évêque coadjuteur de Vilnius (*ASV, Arch. Consist., Processus consist.*, vol. 37, f. 548r, 551r).

⁵⁹ A. Dubowicz, *Haft ręką Bożą nádobrey duszy Wielmożney Jey Mości Pániey Heleny Sapieżanki Kyncewiczowej, Chorążyney Lidźkiey, Koniawskiey Dubickiey &c. Starościney, Położony*, Vilnius, Monaster wileński S. Troyce, 1645).

⁶⁰ Aleksandra Wołłowiczówna avait épousé Grzegorz, fils d'Eustachy Korsak qui fit d'importantes fondations à l'archimandritat de Vilnius et était un parent éloigné du futur métropolite Rafał Korsak (A. Boniecki, A. Reiski, *Herbarz polski*, t. 11, p. 187-188).

L'un des exemples les plus éclatants provient ici de la descendance de Mikołaj Sapieha, père de Helena déjà citée et fondateur de l'église de Čarlana dans le district de Harodnja⁶¹. Ses biographes prétendent qu'il demeura un adepte de l'Église orthodoxe jusqu'à sa mort en 1611 et cet attachement à l'obédience constantinopolitaine aurait même été poursuivi par son fils Fryderyk⁶². Ces affirmations se fondent sur les quelques mentions insérées dans les documents avec la demande de maintenir les églises qui avaient été sous le patronage de sa famille dans le rite ruthène [*ruskie nabożeństwo*]⁶³. L'un des textes, daté de 1630, renvoie en particulier à l'église Saint-Georges de Trakai, dont Fryderyk transmettait le droit de patronage à son frère Kazimierz Lew. En réalité, cet exemple, cité par Andrzej Rachuba, montre précisément l'inverse de ce qu'il entend illustrer car non seulement Kazimierz Lew était un fervent défenseur de la religion catholique mais le sanctuaire lui-même était déjà uniате à cette date et depuis au moins les années 1620⁶⁴. L'appartenance de Mikołaj et de Fryderyk à l'Union semble également confirmée par les choix des autres enfants de la famille. Sa première fille épousa ainsi Roman Wołłowicz et la seconde – Krystyna – fut mariée à Andrzej Tryzna, issus des familles proches des Églises latine et uniате. Enfin la dernière de ses quatre filles, Anna, prit l'habit monastique dans le couvent basilien de la Sainte-Trinité sous le nom d'Eufrozyna⁶⁵.

La branche des Sapieha de Kodeń révélait une démarche semblable avec un engagement féminin encore plus prononcé dans les rangs de l'Église uniате. La descendance du voïvode de Minsk, Bohdan Sapieha, suffit à montrer sa place primordiale dans les monastères basiliens placés sous l'obédience de Rome et largement dotés par la famille :

⁶¹ *DS*, p. 227.

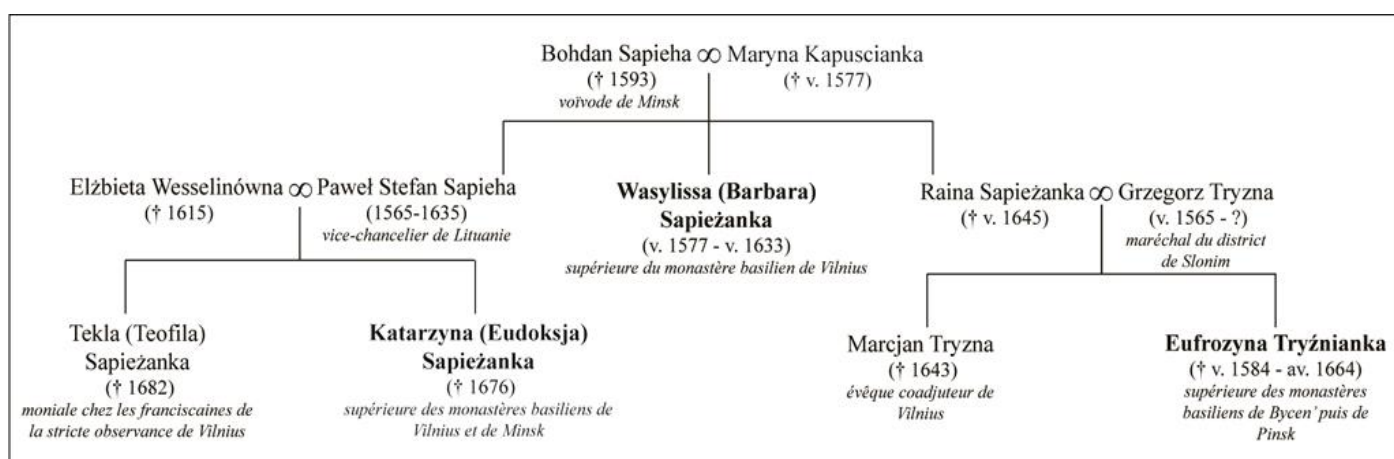
⁶² *Ibid.*, p. 307. Fryderyk était toutefois qualifié d'« uniате » en 1634, par Rafał Korsak (*EM*, t. 2, n° 38, p. 120).

⁶³ *AS*, t. 2, n° 93, p. 164.

⁶⁴ En 1624, le droit de patronage était partagé entre plusieurs parents éloignés des deux branches des Sapieha : le chancelier Lew, le vice-chancelier Paweł Stefan, le maréchal de la grande-principauté Jan Stanisław, le voïvode de Navahrudak Mikołaj et le staroste de Riga Andrzej Stanisław (*LMAB*, F. 21, n° 1424). L'ensemble des patrons s'adressait ainsi au métropolite uniате Józef Rutski pour l'ordination du nouveau candidat au bénéfice. Il s'agissait donc d'un des anciens sanctuaires communs de la famille. Le contexte et la date de la transmission à Fryderyk du droit de patronage sur l'ensemble de ce lieu de culte ne sont pas établis. Fryderyk était également qualifié d'« uniате » par Rafał Korsak.

⁶⁵ S. Senyk, *Women's Monasteries...*, p. 129.

Fig. 9 : Descendance (simplifiée) de Bohdan Sapieha



La figure dévoile d'ailleurs que certains petits-enfants du voïvode de Minsk intégrèrent également le clergé catholique de rite latin ; Marcjan obtint même la consécration épiscopale, comme coadjuteur dans le vaste diocèse de Vilnius⁶⁶.

Le cas de ces différentes branches des Sapieha illustre parfaitement une stratégie plurielle, fondée à la fois sur l'adoption de la religion du prince et la préservation d'un patrimoine matériel et social, largement lié à l'Église kiévienne. Cette double démarche, avec l'ascension sociale des fils passés au catholicisme latin et, dans le même temps, le baptême d'une partie non négligeable des filles dans le rite oriental permettait de manifester son loyalisme politique envers le souverain, tout en conservant l'ancrage de la famille dans la communauté ruthène de Lituanie.

Un tableau opposé provient des Ogiński qui se distinguèrent dans la première moitié du XVII^e siècle par leurs actions en faveur de l'Église orthodoxe et de leurs liens étroits avec la branche réformée des Radziwiłł. Ces contacts se limitèrent néanmoins à une collaboration politique et à une sociabilité partagée entre les deux parentèles. Selon Marzena Liedke qui analysa les appartenances confessionnelles des différents membres de la famille, cette dernière resta cependant relativement homogène dans sa fidélité à la religion orthodoxe. L'un de ses principaux représentants de l'époque, Bohdan Marcjan, exerçait la charge de l'un des Anciens de la confrérie orthodoxe de Vilnius et fut le fondateur du monastère de Vievis, dans le district de Trakai⁶⁷. Le couvent situé sur le domaine privé des Ogiński accueillit d'ailleurs, dans les années 1611-1619, l'imprimerie orthodoxe, chassée de la capitale de la grande-principauté après

⁶⁶ Marcjan, était né de parents uniates et suivit sa formation ecclésiastique comme élève de rite grec jusqu'à obtenir, en 1619, son doctorat en théologie au collège Saint-Athanase de Rome (D. Blażejowski, *Byzantine...*, p. 82). Néanmoins, à son retour, il passa rapidement au rite latin et, en 1620, il figurait déjà comme chanoine de la cathédrale de Vilnius : J. Kurczewski (éd.), *Kościół Zamkowy...*, vol. 3, p. 104.

⁶⁷ Voir T. Wasilewski, « Ogiński, Bohdan Marcjan », *PSB*, t. 23, p. 599-600.

la publication du l'ouvrage de controverse *Threnos* (1610), composé par Melecjusz Smotrycki. La ferveur de certains membres de la famille dans l'opposition à l'Union se lit encore dans le testament de l'intendant (*ciwun*) de Trakai et fils de Bohdan Marcjan, Samuel Lew Ogiński. Dans ses dernières volontés, rédigées en 1654, il demandait ainsi d'être enterré dans l'église familiale fondée par son père à Kruonis (district de Kaunas) qui devait demeurer dans l'« ancienne foi ruthène », sous-entendue orthodoxe⁶⁸. Le testateur rajoutait d'ailleurs que ses successeurs perdraient le droit de patronage sur le sanctuaire qui abritait la crypte familiale s'ils venaient à se convertir à la « foi romaine »⁶⁹.

Comment expliquer alors une telle position, alors que d'autres familles exprimaient une attitude plus diversifiée et moins figée dans leur ancrage confessionnel ? Une brève analyse des carrières des principaux représentants des Ogiński révèle que, malgré l'obtention du titre princier, reconnu dès les années 1550 par le souverain, leur ascension à l'intérieur des institutions de la monarchie fut lente et ne démarra véritablement que vers le milieu du XVII^e siècle. Sous le règne de Sigismond III, ils furent ainsi relégués aux offices de l'administration locale ou à des charges curiales subalternes⁷⁰. L'arrivée au pouvoir de Ladislas IV et la politique d'apaisement, tentée par le roi, leur permit d'obtenir des offices de rang sénatorial, avec des postes de voïvode ou de castellan. Néanmoins, ce n'est que dans les années 1680 que des membres de la branche principale de la famille purent accéder finalement aux charges les plus prestigieuses du gouvernement lituanien (chancelier et grand hetman).

Le maintien durable de l'unité confessionnelle des Ogiński fut donc favorisé par leur implication relativement timide dans les plus hautes instances de la grande-principauté. Au moment des synodes de Brest, ils se trouvaient ainsi dans une position bien moins dépendante des bonnes grâces du roi que des familles comme les Tyszkiewicz et plus encore les Sapieha, déjà intégrées, du moins partiellement, dans l'élite sénatoriale lituanienne. Bien qu'il ne s'agît pas ici d'un facteur unique, il serait difficile de contester que l'Union – soutenue par le pouvoir royal – offrit à ceux-ci le moyen de manifester leur loyalisme à l'égard du souverain, sans renoncer aux héritages religieux de leur parentèle.

À l'inverse, peut-être déçus par les résultats mitigés de leurs démarches personnelles, les Ogiński tentèrent d'assurer leur fortune grâce à l'appui de puissants protecteurs, attentifs aux

⁶⁸ Samuel Lew ne faisait aucune référence à Constantinople mais l'ensemble de ses fondations ne concernait que des monastères orthodoxes de Lituanie et il parlait de « notre confrérie » du Saint-Esprit, ce qui laisse entendre qu'il excluait les institutions uniates de la définition donnée à la « religion ruthène » (*AVAK*, t. 12, n° 126, p. 562-570).

⁶⁹ W. Zielecka-Mikołajczyk, *Prawosławni i unici...*, p. 150. Voir également le testament de la sœur de Samuel Lew, Polonia Ogińska, établi en 1657, et ses diverses fondations pour les églises orthodoxes de la voïvodie de Vilnius (*AVAK*, t. 12, n° 127, p. 570-577).

⁷⁰ M. Liedke, *Od prawosławia...*, p. 205.

revendications des minorités religieuses de la République. Leur rapprochement avec les Radziwiłł, survenu au plus tôt à l'extrême fin des années 1590, profita d'ailleurs des liens personnels, tissés entre les membres des deux familles. Notamment, entre 1595 et 1597, Jan Ogiński accompagna Janusz Radziwiłł, fils du grand magnat calviniste Krzysztof Radziwiłł la Foudre, au cours de son séjour dans les universités de l'Europe occidentale, qui le mena de Bâle à Paris⁷¹. Au vu d'une telle stratégie, la conversion au catholicisme de rite grec ou latin pouvait donc s'avérer bien moins pertinente et même desservir la famille orthodoxe, placée à l'intérieur d'un réseau de clientèle, dont les patrons veillaient à freiner l'influence de l'Église latine sur le territoire lituanien. Cette piste interprétative demeure toutefois un élément parmi d'autres et ne peut s'appliquer de manière uniforme à l'ensemble. Par exemple, les Ostrogski qui se plaçaient pourtant à la tête de l'élite nobiliaire ruthène et exerçaient d'importantes charges administratives manifestèrent leur opposition à l'Union ou, pour certains d'entre eux, se convertirent directement au catholicisme de rite latin⁷².

La dernière remarque témoigne que les contrastes mis en évidence entre certains représentants des parentèles des Sapieha et des Ogiński constituaient des exemples rares, où se lisaient clairement les partages des obédiences entre Rome et Constantinople, survenus après 1596. Dans la pratique, la majorité des familles présentaient des situations plus hétérogènes. En effet, la ferveur de l'engagement d'une partie des Skumin-Tyszkiewicz dans la défense de l'Union n'empêcha pas le propre neveu de Teodor, Jerzy, d'affirmer avec ferveur son appartenance à l'Église orthodoxe⁷³. En 1631, avec son épouse Maryna Unichowska, celui-ci fonda le monastère ruthène de Sjalec (près de la frontière septentrionale de la voïvodie de Minsk) qu'il rattacha explicitement au réseau des monastères orthodoxes, placés sous la tutelle du couvent du Saint-Esprit de Vilnius. Le patron ajouta même que si l'appartenance confessionnelle des moines de Vilnius venait à changer, sa fondation devrait être placée sous le contrôle du monastère des Grottes de Kiev⁷⁴.

Les conclusions qui ressortent de ces cas parfois contradictoires mettent en lumière les divers aspects de la sociabilité de l'époque. En premier lieu, elles laissent voir que la

⁷¹ *Ibid.*, p. 211.

⁷² L'exemple le plus éclatant est donné par deux des trois fils du prince orthodoxe Konstanty Ostrogski, Janusz et Konstanty, qui après avoir été baptisés dans la religion orthodoxe se convertirent au catholicisme en 1579 et 1583 (H. Яковенко, *Паралельний світ...*, p. 64-65).

⁷³ Son père Dymitr était probablement un fidèle de l'Église orthodoxe (W. Zielecka-Mikołajczyk, *Prawosławni i unicy...*, p. 315). Cependant le testament qu'il rédigea en 1609 était loin d'exprimer la même hostilité envers l'Union et ne parlait que de « notre religion chrétienne ruthène ». De même, son frère uniaste Teodor se trouvait parmi les principaux exécuteurs testamentaires (*ZDDAm*, n° 44, p. 71-77). Contrairement à son fils, son choix de se maintenir dans l'obédience de Constantinople paraissait donc répondre surtout à une tradition familiale bien plus qu'à une démarche « confessionnelle ».

⁷⁴ *ZDDAm*, n° 125, p. 259-266.

coexistence entre les fidèles des différentes Églises, vécue dans le conflit ou les arrangements destinés à permettre une cohabitation pacifique, n'estompait pas pour autant les identités confessionnelles des individus. Certes, encore au début du XVII^e siècle, la haute noblesse ruthène savait parfaitement s'affranchir des barrières religieuses, tracées de manière de plus en plus précise par la rhétorique de controverse. Pour autant, il convient d'y voir non pas l'effet d'un flou confessionnel mais, au contraire, une manifestation de la prise en compte par les contemporains de l'existence des différentes sphères de sociabilité, qui n'étaient pas toutes propices à l'expression du critère religieux. Comme le souligne Yves Krumenacker pour les rapports entre les protestants et les catholiques français, il faut se garder de voir « la coexistence comme un tout » et d'en faire le seul paradigme capable d'expliquer les comportements respectifs⁷⁵. Dans le même temps, la présence de « domaines déconfessionnalisés » à des degrés divers – pour reprendre l'expression de l'auteur – renforçait d'autant plus la place du religieux dans d'autres types de relations. Les mariages mixtes entre les grands et les alliances politiques des clans nobiliaires, notamment à l'occasion des diétines, s'extirpaient ainsi des oppositions confessionnelles, à travers des pratiques qui correspondraient au premier des trois types de frontières, décrits par Keith Luria, avec son tracé flou et poreux⁷⁶. Le meilleur exemple, bien qu'il relève de l'exceptionnel, reste ici l'affaire du mariage entre le calviniste Janusz Radziwiłł et Zofia Olelkowiczówna, orthodoxe convertie au catholicisme latin et unique héritière des vastes domaines des princes de Sluck. L'union avait été arrangée encore en 1594 entre le tuteur de la jeune fille mineure, Jerzy Chodkiewicz, et le voïvode de Vilnius Krzysztof Radziwiłł la Foudre. Toutefois, après que Zofia atteignit l'âge de la majorité, en février 1600, la famille de son tuteur contesta l'accord et l'affaire faillit déboucher sur une véritable bataille rangée en plein cœur de Vilnius⁷⁷. Le compromis final, trouvé entre les deux partis, comporta entre autres arrangements l'obligation imposée à Janusz de s'engager à respecter la confession de son épouse et des fidèles non protestants de l'ancienne principauté de Sluck :

⁷⁵ Y. Krumenacker, « La coexistence confessionnelle. Quelques problèmes de méthode » dans *La coexistence confessionnelle à l'épreuve : études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, D. Boisson, Y. Krumenacker (éd.), [Lyon, Université Jean Moulin Lyon III], 2009, p. 122-123.

⁷⁶ K. Luria, *Sacred Boundaries...*, p. XXVIII. L'auteur donne par ailleurs, l'exemple de familles mixtes, comme les La Trémoille, qui rappelaient parfaitement le comportement des magnats polono-lituanien de la même période. Voir notamment la question des fondations faites au profit d'institutions catholiques et huguenotes (*Ibid.*, p. 175-176).

⁷⁷ Le conflit s'inscrivait en réalité dans une rivalité plus ancienne entre les Radziwiłł et les Chodkiewicz et la crainte de ces derniers d'avantager leurs adversaires avec la fortune apportée en dot par la jeune princesse. Voir H. Lulewicz, « Walka Radziwiłłów z Chodkiewiczami o dziedzictwo słuckie », *Miscellanea Historico-Archivistica*, 3 (1989), p. 201-215.

Comme Sa Grâce la Princesse – que Dieu le permette, ma future épouse – a une religion différente de la mienne, alors je ne dois d’aucune façon imposer à Sa Grâce ma propre religion, ni faire de quelconques violence ou entrave contre son culte [*nabożeństwo*] ; et je dois lui permettre de garder et d’entretenir le prêtre que Sa Grâce aura choisi en accord avec sa foi romaine. Et, plus particulièrement, dans toute la principauté de Sluck, les églises romaines et les sanctuaires ruthènes doivent conserver leur état et leurs fondations⁷⁸.

Le cas de Zofia Olelkowiczówna illustre d’ailleurs un autre aspect des représentations religieuses des familles magnatiques. Malgré sa conversion au catholicisme, la princesse continua en effet à soutenir l’Église orthodoxe sur le territoire de ses ancêtres, poursuivant la tradition des Olelkowicz qui apparaissaient à la fin du XVI^e siècle parmi les principaux protecteurs de l’Église ruthène lituanienne⁷⁹. Il n’est pas clair si les actions entreprises pour limiter l’influence de l’Union sur les territoires de la principauté furent menées directement par Zofia, comme le suggérait le métropolite Pociej, ou par Janusz Radziwiłł, comme conséquence de l’alliance politique entre calvinistes et orthodoxes⁸⁰. Même s’il est peu vraisemblable que la princesse catholique s’en prît directement aux structures uniates, développées localement par les Chodkiewicz quand elle se trouvait encore sous leur tutelle, elle laissa néanmoins faire son mari et ne souleva jamais la question de l’Union.

L’attitude de Zofia Olelkowiczówna témoigne d’une superposition des différentes dimensions du religieux, qui à chaque fois accordaient un sens particulier aux démarcations confessionnelles. En effet, celle-ci pouvait pratiquer le catholicisme de rite latin dans sa sphère privée, cohabiter avec un époux calviniste dans le cadre familial et, enfin, promouvoir publiquement l’orthodoxie dans les églises ruthènes, placées sous son patronage. Bien entendu, l’analyse des deux derniers aspects ne peut se faire sans penser à l’empreinte laissée par l’influence et les intérêts politiques de son mari calviniste. Pour autant, cela n’explique

⁷⁸ Cité dans R. Diegel, *Protestanci i prawosławni...*, p. 36.

⁷⁹ T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 532.

⁸⁰ R. Diegel, *Protestanci i prawosławni...*, p. 36. La situation confessionnelle de la principauté de Sluck fut même à l’origine d’une sorte de quiproquo historique, puisque jusqu’à aujourd’hui Zofia reste considérée comme une fervente fidèle de l’Église orthodoxe, à tel point qu’elle fut même canonisée par le patriarche de Moscou Pimen, le 3 avril 1984. La confusion provient peut-être aussi du lieu choisi pour la sépulture de la princesse dont la dépouille rejoignit celle de son père dans l’église princière de la Sainte-Trinité de Sluck, qui relevait alors de l’obédience constantinopolitaine. Pourtant, ce choix s’inscrivait en réalité dans une démarche « lignagère » et non confessionnelle. Surtout, la promesse écrite de Janusz Radziwiłł déjà citée, indique clairement que sa future épouse confessait la religion catholique de rite latin. Ce fait est confirmé par un autre document. En juillet 1600, Janusz dut adresser une supplique au pape Clément VIII afin d’obtenir une dispense pour leur union puisqu’il se trouvait lié à la jeune princesse au quatrième degré de consanguinité. Pour s’attirer les faveurs pontificales, le magnat calviniste promettait de garantir la pleine liberté de culte de son épouse et de protéger la religion catholique sur ses domaines : « mihi quoque Religionem Sanctam Catholicam suscipienti [...] Sanctitas Vesta auxilio esse vellit » (*ZDDAm*, n° 41, p. 66-67). L’existence de ces deux documents distincts confirme donc le rattachement de Zofia à l’Église latine.

pas tout. L'antiunionisme local, favorisé ou du moins permis par Zofia, traduisait sans doute une réponse aux représentations de la population ruthène locale, dont l'hostilité face à l'Union était à son tour ravivée par le clergé orthodoxe, favorisé par les Radziwiłł⁸¹. L'héritière des Olelkowicz tenait probablement à maintenir les legs religieux de sa parentèle, donc les sanctuaires de rite oriental, par delà la question des obédiences, puisqu'elle-même ne relevait plus de cette institution. Dans le même temps, comme unis et orthodoxes partageaient encore largement les mêmes pratiques liturgiques et les mêmes réseaux de sociabilité en raison du caractère récent de l'Union, le critère institutionnel devenait l'unique signe de démarcation religieuse, mis en exergue par les clercs dans le processus de construction et de consolidations des assemblées de croyants.

D'autre part, l'absence de cloisonnement visible entre les deux communautés ruthènes faisait courir le risque permanent de glissement entre les Églises, avec des implications importantes pour les Radziwiłł calvinistes. Les frictions religieuses, menées aux dépens du clergé uniaste, provenaient donc ici de la volonté des patrons d'imposer des normes et des frontières strictes à une communauté encore balbutiante, après son récent éclatement. La concurrence confessionnelle émergeait donc avec d'autant plus de force précisément là où elle n'était pas corroborée par d'autres pratiques sociales parallèles.

III) Les villes : un cloisonnement négocié

La division institutionnelle de l'Église ruthène et l'exclusivité reconnue par le roi au clergé passé à l'obédience romaine ne se limita pas à une affaire strictement religieuse. La question de l'appartenance à l'obédience constantinopolitaine ou romaine pour tous les habitants de rite grec de la République, qui ne jouissaient pas des libertés nobiliaires dans le domaine culturel, devint alors une préoccupation récurrente pour les autorités ecclésiastiques et laïques. Certes, comme cela fut montré plus haut, les fidèles n'assimilèrent que progressivement et incomplètement les lignes de démarcation, mises en exergue par la controverse. Toutefois, ce flou « confessionnel » constitua précisément l'un des défis majeurs des élites ecclésiastiques,

⁸¹ L'épisode déjà évoqué de l'accueil défavorable réservé au nouvel archiprêtre uniaste de Sluck, Atanazy Harasimowicz, nommé par Pociej en 1600 atteste dès cette époque des oppositions entre le métropolitain et le clergé local, autant sans doute par rejet de l'Union que par refus de se soumettre au contrôle étroit du métropolitain. Par la suite, Janusz soutint cette position du point de vue institutionnel en supprimant la charge d'archiprêtre séculier et en réformant le monastère Saint-Élie dont l'higoumène relevait du métropolitain (R. Diegel, *Protestanci i prawosławni...*, p. 37, 73).

uniates et orthodoxes, aux lendemains des synodes de Brest. Un élément essentiel pour comprendre ces positions se trouve dans le processus formel de la promulgation de l'Union. Contrairement à la hiérarchie épiscopale kiévienne qui, par la bulle *Magnus Dominus*, fut absoute par le pape et intégrée dans l'Église catholique, l'immense majorité des clercs et des laïcs se retrouva de fait sous l'autorité pontificale sans accomplir le moindre acte formel, en signe de la fin du Schisme entre les deux structures ecclésiastiques⁸².

Bien entendu, les conséquences de ce fait avaient une signification ambivalente. D'une part, une telle continuité permettait à l'épiscopat uniате d'affirmer solennellement la préservation pleine et entière de tous les héritages de l'Église kiévienne d'avant l'Union. Dans le même temps, le caractère implicite du processus unioniste laissait planer le doute sur l'appartenance réelle des fidèles et des clercs, placés sous l'autorité des évêques. Surtout, il faisait courir le risque permanent de voir osciller les chrétiens de rite grec polono-lituanien entre les obédiences, en fonction du contexte du moment et de leurs intérêts personnels, privant par là la hiérarchie de tout contrôle réel sur ses subordonnés. Les premières marques des phénomènes « confessionnels » naquirent donc en réponse à cette ambiguïté, posée comme un véritable obstacle à l'efficacité des institutions ecclésiastiques uniates et, dans une moindre mesure, orthodoxes⁸³.

1) La distinction par la suspicion

Les traces précoces de ces tentatives d'asseoir une autorité exclusive sur l'ensemble de la communauté ruthène apparurent dès les lendemains de l'Union. Un cas particulièrement détaillé concerne l'affaire qui accompagna l'expulsion de la confrérie orthodoxe de Vilnius du monastère de la Sainte-Trinité en novembre 1597. Après l'intervention de Lew Sapieha pour placer sous le contrôle des représentants du métropolite Rahoza l'ensemble des bâtiments du couvent, la municipalité de la cité – peut-être à la demande expresse du chancelier – accusa, au début du mois de décembre, un marchand de Vilnius et membre de la confrérie orthodoxe, Jan Wasilewicz Poroszko, de crime de haute trahison⁸⁴. Les magistrats prétendirent qu'au cours de

⁸² Voir *supra*.

⁸³ Les enjeux paraissaient plus complexes dans les rangs orthodoxes, plongés dans un processus de privatisation, afin de maintenir leur existence face au désaveu du pouvoir royal. En effet, bien plus que dans le cas uniате, le choix des fidèles subissait ici non seulement l'influence du clergé placé sous l'autorité constantinopolitaine, mais également celle des patrons dont dépendaient les différentes communautés orthodoxes locales.

⁸⁴ И. Я. Спрогис, « Попытка Виленского магистрата обвинить одного из братчиков Виленского православного Св. Троицкого братства в государственной измене (1597 г.) » dans *300-летний юбилей Виленского Св.-Духов. Братства и построенного им во имя Св. Духа храма*, Vilnius, Типография Св. дух. Братства, 1897, p. 114-130.

ses fréquents séjours à Moscou, Poroszko aurait fait appel au tsar afin d'obtenir les fonds nécessaires à la construction de la nouvelle église de la confrérie et de ramener de Moscovie un antimense ainsi que le saint chrême, nécessaires au culte dans le sanctuaire orthodoxe de Vilnius. La culpabilité du marchand était aggravée par ses supposées suppliques adressées au souverain moscovite, qui auraient dénoncé les actions du monarque polono-lituanien à l'égard de l'Église kiévienne.

La défense présentée par l'épouse de Poroszko, qui était absent de Vilnius, et par plusieurs membres de la confrérie insista sur la nature calomnieuse de telles affirmations, précisant d'ailleurs qu'une telle démarche aurait été impossible dans les conditions imposées aux marchands ruthènes à Moscou. Ils rappelèrent ainsi que les Ruthènes y étaient tous logés dans une même maison et ne pouvaient se déplacer dans la ville sans être accompagnés par un préposé local⁸⁵. De même, les confrères rétorquèrent que l'examen de l'antimense posé sur l'autel de leur église avait déjà montré qu'il avait été consacré par l'ancien métropolite, Onezyfor Dziewoczka, pour l'une des églises placées sous le patronage de Dorota z Wołowiczów⁸⁶. La protectrice de la confrérie de Vilnius aurait donc simplement transféré l'objet depuis l'une de ses propriétés vers le sanctuaire orthodoxe, construit par ses soins dans la capitale. La nature des arguments employés dans l'affaire montre que l'accusation souhaitait déplacer le débat religieux sur un terrain moins équivoque que la question de la liberté de culte. La lettre envoyée par le mari calviniste de Dorota, Jan Abramowicz, au voïvode de Vilnius et son coreligionnaire, Krzysztof Radziwiłł, révèle d'ailleurs que les élites non catholiques avaient parfaitement conscience d'un tel procédé, destiné à contourner les garanties qui leur avaient été concédées par la monarchie. En effet, Abramowicz n'hésitait pas à rapprocher le cas de Poroszko du procès du protosyncelle constantinopolitain Nikêphoros, accusé d'être un espion ottoman et enfermé dans la forteresse de Malbork (Marienburg)⁸⁷. Les confrères, défenseurs de Poroszko, saisissaient également les enjeux de cette confrontation et dans leur protestation prirent le soin de citer, dans le texte, la *Confédération de Varsovie* de 1573.

Le plus important est sans doute que, derrière ces frictions, ressortait un nouvel élément des rapports entre le pouvoir royal et ses sujets Ruthènes : l'intrusion désormais explicite du politique dans le débat religieux. L'exemple du marchand orthodoxe de Vilnius signifiait que de nombreux magnats catholiques et le prince lui-même avaient tendance désormais à percevoir les orthodoxes comme des sujets peu sûrs, à la fois en raison de leur rejet des décrets royaux relatifs

⁸⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁶ Celle-ci se trouvait à Vilnius au moment des événements.

⁸⁷ « Toż się znajdzie i w inszych rzeczach, co im fałszywie zadają w prawie, jako na Nikifora z taką iść chcą » (П. Жукович, « К истории... », p. 133).

à l'Église kiévienne et, surtout, parce que le centre de gravité de leurs structures religieuses se trouvait désormais dans les états voisins, ennemis de la République.

2) Union et institutions : les redéfinitions confessionnelles des métiers

Parfois, les conséquences de l'Union pouvaient également se lire à une échelle très locale, dans les rapports quotidiens entre les communautés. En 1598, la corporation des cordonniers de Vilnius fut ainsi plongée dans un conflit entre, d'une part, ses membres catholiques latins et, de l'autre, ceux qui appartenaient à la communauté ruthène ou luthérienne (« Saxons »). À première vue, les tensions entre les cordonniers issus des différentes confessions n'étaient pas une affaire récente. Déjà en mars 1594, les maîtres ruthènes, chargés de veiller à la caisse commune de la corporation, accusèrent leurs collègues latins d'y avoir pris 298 gros lituaniens et de les avoir dépensés, sans donner aucune justification sur la destination de la somme⁸⁸. Même si cet incident n'était probablement pas une affaire isolée, le conflit prit une autre dimension à partir de l'automne 1595. Le 5 octobre, les cordonniers de rite latin mirent à profit la présence du légat pontifical, Aleksandar Komulović, chargé par Clément VIII d'effectuer une visite pastorale du diocèse de Vilnius, officiellement vacant depuis 1591⁸⁹. À cette occasion, ils demandèrent au représentant du Pontife romain de réaffirmer l'ancien privilège qui leur accordait le droit d'adorer le Saint-Sacrement sur l'autel de sainte Anne, dans l'église jésuite Saint-Jean. De même, il validait leur droit d'organiser une procession autour du sanctuaire pour la fête de leurs saints patrons, les martyrs Crépin et Crépinien, célébrée le 25 octobre⁹⁰. Ces dispositions reprenaient en réalité les statuts des cordonniers, qui avaient déjà été confirmés par le roi en 1579. Toutefois, la charte du légat y ajoutait quelques mentions nouvelles sur les fondations et précisait notamment que les prêtres de l'autel latin devaient être financés par la caisse commune de la corporation⁹¹. Le 20 mars 1597, la charte du légat fut confirmée par Sigismond III. Même si le privilège n'abordait pas explicitement les partages confessionnels du métier, les cordonniers de rite latin y virent un prétexte pour revoir les dispositions de 1575, qui prévoyaient de financer aussi bien les desservants latins qu'un prêtre de l'autre église Saint-Jean de rite oriental⁹². Les Ruthènes alliés aux membres protestants de la corporation déposèrent

⁸⁸ *ACW*, n° 89, p. 107.

⁸⁹ J. Kurczewski (éd.), *Kościół Zamkowy...*, vol. 2, p. 97-99.

⁹⁰ *ZDDA*, P. 1, n° 91, p. 172-176.

⁹¹ *Ibid.*, p. 175.

⁹² Voir *supra* Chapitre 1.

donc une plainte auprès du tribunal municipal et, devant le soutien apporté par ce dernier à leurs adversaires, ils décidèrent de faire appel à la justice du roi⁹³.

La sentence prononcée par le tribunal curial dévoile alors les nouveaux rapports de force directement associés à la promulgation de l'Union. Le verdict commençait par une confirmation de la charte accordée par le légat comme de la décision prononcée par le tribunal municipal. Néanmoins, le document annonçait que les sommes affectées au « temple » ruthène devaient être augmentées puisque « la composition [religieuse] des confrères devait être préservée »⁹⁴. Les droits des cordonniers de rite grec étaient toutefois soumis à la condition expresse qu'ils restassent sous l'autorité du « Souverain Pontife romain et de leur métropolitain » et obéissent aux prescriptions de ces derniers pour le culte divin, « avec la possibilité de conserver leurs anciennes cérémonies admises par le Siège apostolique ». De cette manière, l'Union des Ruthènes servait ici de prétexte pour remodeler les anciens équilibres entre communautés qui divisaient la ville dans son gouvernement et ses institutions professionnelles. Pour les artisans catholiques latins, la reconnaissance de l'obédience pontificale par les Ruthènes rendaient obsolètes leurs statuts particuliers dans la sociabilité religieuse des métiers.

Bien entendu, cette interprétation n'était pas sans poser la question des équilibres internes au sein d'un métier comme celui des cordonniers, dont une partie importante appartenait au rite oriental. Du point de vue du pouvoir royal, il s'agissait de consolider l'Église uniate par le bas, à travers une nouvelle définition plus exclusive des divers privilèges reconnus aux corporations au cours du XVI^e siècle. Cet exemple fournit la preuve que bien avant les restrictions imposées à la municipalité de la ville (effectives à partir de 1666, avec la fermeture des magistratures aux non catholiques), la monarchie essaya d'intervenir auprès des métiers pour marginaliser la place des « dissidents ».

Le constat de telles démarches ne dit rien sur leur efficacité et force est de remarquer que le caractère pluriconfessionnel de la communauté urbaine se maintint bien au-delà du règne de Sigismond III⁹⁵. Le cas des cordonniers, particulièrement bien documenté, permet en effet de suivre les arrangements successifs, menés par la corporation au cours du XVII^e siècle. Au départ, les frictions internes entre artisans latins et ruthènes favorisèrent un rapprochement de ces derniers avec l'opposition orthodoxe dans l'espoir de maintenir leurs anciennes pratiques cultuelles. En 1599, l'affaire provoquée par Komulović figura en effet sur la liste des

⁹³ ZDDA, P. 2, n° 14-15, p. 28-32.

⁹⁴ LVIA, LM, n° 287, f. 491r-492r.

⁹⁵ Sur ce point, la meilleure démonstration provient des divers exemples présentés dans : D. Frick, *Kith...*, *passim*.

« outrages », établie par la confrérie du Saint-Esprit de Vilnius en vue des négociations prévues avec les protestants⁹⁶.

Trente ans plus tard, en 1629, la corporation conclut néanmoins un accord avec l'archimandrite de la Sainte-Trinité, Rafał Korsak, pour verser le tiers des revenus de la caisse commune à l'autel de saint Luc, dans l'église monastique uniate⁹⁷. Le document ne fournissait aucune explication à ce transfert mais expliquait que les cordonniers ne s'acquittaient plus de leur contribution depuis plusieurs années, probablement après le grand incendie survenu dans la ville en 1610⁹⁸. La déclaration de la corporation fut enregistrée dans les livres municipaux par deux représentants latins et même si le texte mentionnait plusieurs maîtres « de rite grec », il s'avère difficile d'estimer dans quelle mesure une telle décision était soutenue de l'intérieur, par les cordonniers ruthènes. Le texte évoquait d'ailleurs la présence parmi eux de plusieurs « schismatiques », qui fréquentaient le sanctuaire orthodoxe, et promettait de sévir contre de telles pratiques. Malgré ces réserves, la corporation paya les sommes dues – soit 100 zlotys – et s'acquitta des redevances prévues déjà par la promesse de 1575 (120 gros lituaniens et une *demi-pierre* de cire)⁹⁹. Dès lors, il faut se garder d'une lecture hâtive et prétendre que les cordonniers continuèrent à être fermement divisés entre catholiques latins et les autres minorités religieuses, qui auraient continué à faire peu de cas des obligations imposés contre leur gré, au profit de l'Église uniate.

En réalité, les artisans acceptèrent bien d'affecter au sanctuaire de la Sainte-Trinité les anciennes contributions qui avaient été instaurées pour le clergé ruthène, bien avant l'Union. Les litiges qui continuèrent à opposer les cordonniers (cette fois-ci représentés avant tout par les maîtres ruthènes) aux basiliens avaient une nature différente. De fait, il s'agissait plus pragmatiquement d'un désaccord sur le montant dû au monastère puisque, alors que la promesse de 1575 établissait une redevance fixe, celle de 1629 proposait d'offrir un tiers de la caisse commune au sanctuaire ruthène, contre deux autres tiers, destinés à l'église latine, ce qui devait représenter une somme bien plus élevée¹⁰⁰. Le conflit dura plus d'une décennie et fut

⁹⁶ *AZR*, t. 4, n° 138, p. 193.

⁹⁷ *AVAK*, t. 9, n° 3, p. 20-22. L'autel avait été fondé, avant 1625, par le maréchal du district [*wojski*] de Polack, l'uniate Eustachy Korsak-Golubicki (*AVAK*, t. 9, n° 2, p. 15-20).

⁹⁸ Puisque la dette s'élevait, selon les basiliens, à 2 400 gros lituaniens, elle correspondait vraisemblablement à vingt années d'arriérés, en accord avec le texte de 1575, qui prévoyait de verser à l'église ruthène 120 gros par an.

⁹⁹ *AS*, t. 10, n° 22, p. 259-260.

¹⁰⁰ En 1633, les représentants des cordonniers affirmaient de manière univoque : « nous avons donné une *demi-pierre* et trois livres de cire et deux soixantaines [de gros lituaniens] en monnaie, et maintenant nous restons disposés à donner cela chaque année, [...] mais nous ne donnâmes jamais notre accord pour le troisième gros [NdT : i. e. le tiers des revenus] et continuons à ne pas le donner [*daliśmy półkamienia i trzy funty wosku i*

jugé en appel par le tribunal royal des assesseurs en juillet 1645¹⁰¹. Contrairement aux affirmations de David Frick, le verdict confirmé par Ladislas IV prit de manière indirecte le parti des cordonniers face aux moines car, pour mettre fin aux irrégularités antérieures, le tribunal se limitait à imposer aux artisans de fournir à l'autel de saint Luc huit chandelles pour chaque célébration de la Pentecôte¹⁰². Le plus intéressant dans l'évolution de l'affaire se trouve sans doute dans les arguments utilisés par les cordonniers au cours du procès. Ils récusèrent en effet l'arrangement de 1629, sous prétexte qu'il avait été rédigé sous l'influence des basilien et sans l'accord de tous leurs représentants. Surtout, ils soulignèrent que ce texte était contraire à la charte reçue en 1595 du légat pontifical. Selon eux, la répartition proportionnelle des redevances concernait indirectement les revenus du clergé latin et ne pouvait donc pas être validée sans l'accord de l'évêque diocésain et de son chapitre, ajoutant en outre que la décision portait préjudice aux fidèles « romains ».

Cette affaire, suivie sur près de cinquante ans, dévoile une image différente de l'affrontement classique entre, d'une part, les autorités et les institutions catholiques et, de l'autre, les orthodoxes de la capitale lituanienne. Certes, dans un premier temps, plusieurs membres ruthènes de la corporation soutinrent la communauté orthodoxe, en raison de leurs réseaux de sociabilité ou par rejet des tensions vécues à l'intérieur des cadres professionnels de leur métier. Toutefois, dans le deuxième quart du XVII^e siècle, ils semblent avoir progressivement accepté le jeu des nouvelles redéfinitions confessionnelles et, du moins en public, ils rallièrent les institutions uniates. En revanche, l'Union servit de moyen aux artisans, catholiques latins, pour essayer de réduire l'hétérodoxie des organisations professionnelles de la ville. La première étape s'attacha ainsi à désarmer l'influence des orthodoxes (et dans une certaine mesure de leurs alliés protestants) puis elle essaya de hiérarchiser, et à terme de marginaliser, la place des catholiques de rite oriental dans leur organisation¹⁰³. Les attentes de l'Église catholique, relayées localement par les élites, se reflètent dans une relation envoyée à

gotowych pieniędzy kop dwie, i teraz to na każdy rok dawać gotowiśmy, [...] a trzeciego grosza niepozwalaliśmy i niepozwalamy] : *Ibid.*, p. 259.

¹⁰¹ ZDDA, P. 2, n° 37, p. 99-102.

¹⁰² D. Frick, *Kith...*, p. 267.

¹⁰³ Dans les années 1640-1642, les moines de la Trinité firent accusèrent les tisserands de Vilnius de ne plus donner les cierges qu'ils devaient en principe fournir aux basilien pour la procession organisée le jour de la Pentecôte. Les Anciens de la corporation prétendirent (après avoir probablement falsifié leur registre) qu'aucun texte ne mentionnait clairement cette redevance et précisèrent que les obligations religieuses de l'organisation ne concernaient que l'église latine Saint-Jean, y compris pour les membres ruthènes du métier (*AS*, t. 10, n° 29p. 273-280). Le poids des redéfinitions confessionnelles ressort ici en filigrane de la remarque des basilien qui durent rétorquer que les deux contributions n'étaient en rien contradictoires puisque (et cette insertion fut inscrite en latin dans le texte) : « [ils étaient] les fils d'une même Église et reconnaissaient le même pasteur, le Pontife romain » (*Ibid.*, p. 279). Voir également le conflit entre les basilien et les représentants latins des cordonniers survenu en 1646 : ZDDA, P. 2, n° 38, p. 102-104.

Rome en 1624 par le métropolite uniате Józef Rutski. De manière enthousiaste, bien qu'inexacte face aux pratiques du moment, le hiérarque écrivait ainsi :

En ce qui regarde la diffusion de la foi catholique dans la *Rus'*, Dieu Tout Puissant lui offrit un tel développement ces vingt dernières années, que presque trente cités devinrent unies avec la Sainte Église romaine. En effet, parmi les divers signes importants, à Vilnius, capitale de la grande-principauté de Lituanie, personne n'est admis au conseil [*Senatus*] de la cité, s'il n'est catholique, ou encore dans les associations [*Sodalitates*] des citoyens et des artisans, à moins d'avoir été reconnu comme uni avec la Sainte Église romaine [...]¹⁰⁴.

L'aboutissement de ce long cheminement se lit dans les nouveaux statuts de la corporation, enregistrés en 1689 auprès de la municipalité. Même si les cordonniers acceptaient encore les membres issus de trois anciennes « religions » (« romaine, ruthène et allemande »), il n'était plus question de la pluralité culturelle institutionnalisée et tous devaient désormais assister aux célébrations organisées auprès de l'autel de sainte Anne, établi dans l'église dominicaine Saint-Esprit, sous peine d'une amende de six gros¹⁰⁵. La pratique de rachat restait donc possible mais elle établissait désormais clairement une hiérarchie confessionnelle¹⁰⁶. Il faut d'ailleurs remarquer que la clause formait le premier article des statuts alors qu'en 1579, le texte s'ouvrait sur le mode de répartition des sièges des Anciens entre les trois communautés et les aspects culturels n'apparaissaient qu'à la neuvième place. Plus encore, le transfert de l'autel principal vers le couvent des prêcheurs exprimait clairement que le centre de la corporation se situait désormais dans la partie « latine » de la ville, même si le choix de l'autel – dédié à l'ancienne sainte patronne – visait à perpétuer les anciens héritages religieux de l'institution.

Examiner ces évolutions amène à formuler des conclusions mitigées sur la place de l'Union dans le monde des métiers. D'une part, elles montrent que cette partie de la société urbaine fut sans doute moins fermée à l'Union – comprise ici non pas dans son sens ecclésiologique mais comme l'acceptation de la légitimité du clergé uniате – que ne le prétend une thèse historiographique, devenue indéfectible. Dans le même temps, la naissance d'une Église catholique de rite oriental affaiblit de fait les artisans ruthènes, rendant moins sûres les justifications de leurs statuts particuliers et sans pour autant les intégrer pleinement dans la communauté latine.

¹⁰⁴ *EM*, t. 1, n° 58, p. 113.

¹⁰⁵ *ACW*, n° 445, p. 452 ; D. Frick, *Kith...*, p. 270-271.

¹⁰⁶ Les statuts soulignaient d'ailleurs à plusieurs reprises que la religion ne pouvait servir de « prétexte » [*religiją żadną nie wymawiając*] à l'absence aux messes célébrées toutes les deux semaines sur l'autel de la corporation et pour tous les membres de la corporation, « quelle que fût leur foi [*jakiegokolwiek wiary*] » (*Ibid.*).

Le repli progressif des communautés religieuses de la République – bien entendu, incomplet et inégal selon les régions ou les populations considérées – assura la promotion des tendances directement contraires à la rhétorique unioniste. Il serait alors erroné de réduire ce phénomène aux seuls débats entre élites ecclésiastiques. Pour tous les sujets qui ne disposaient pas de la liberté de culte et dont l'appartenance confessionnelle entraînait toute une série de conséquence juridiques, et par là sociales, l'introduction de l'Union rendit les démarches plus complexes. Dans la pratique, le choix de la religion catholique de rite oriental ne permettait pas d'instaurer un équilibre face aux Latins, créant de fait une forme de hiérarchie en faveur des derniers, ni d'établir un contrepoids face aux fidèles de l'obédience constantinopolitaine, mieux définis par la position institutionnelle exclusive de leur Église.

3) Les enjeux du loyalisme religieux

Si l'unionisme fut au départ une réponse mal adaptée aux enjeux de la concurrence confessionnelle croissante, il constitua parfois une solution parfaitement cohérente dans un contexte de monopole. Cette stratégie se lit parfaitement dans le cas de la famille Mamonicz. Ses représentants étaient de grands marchands ruthènes de Vilnius, propriétaires d'une imprimerie en caractères cyrilliques et latins, devenue peu à peu leur activité principale¹⁰⁷. Jan Mamonicz fut consul de la ville au début du XVI^e siècle¹⁰⁸. Dans les années 1570, ses deux fils, Kuźma et Łukasz, s'associèrent de manière informelle pour que l'imprimerie du premier puisse fonctionner avec l'aide de la papeterie du second, située à Pavilnys, à deux kilomètres au sud-est de la ville. Les ouvrages imprimés sur les presses des Mamonicz étaient en grande majorité des livres ecclésiastiques, destinés à l'Église ruthène ou aux écoles de rite grec¹⁰⁹. Les premières épreuves sortirent en 1575 avec un *Psautier*, un *Livre d'heures* et une édition des *Quatre évangiles*. Plus tard, l'imprimerie fut chargée par le roi de publier le texte du *Troisième Statut lituanien* en langue ruthène, ce qui renforça sa position auprès des instances officielles. En 1591, les Mamonicz participèrent activement à la préparation de l'instruction pour le synode de Brest, réuni par les évêques ruthènes. Même si leur nom ne figurait pas sur le premier registre de la confrérie orthodoxe de Vilnius, il est incontestable que la famille entretenait des liens étroits avec l'association et jouait un rôle actif parmi les élites ruthènes de la ville. Łukasz signa

¹⁰⁷ T. Iljaszewicz, *Drukarnia domu Mamoniczów w Wilnie (1575–1622)*, Vilnius, [S. n.], 1938 ; A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski, *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, vol. 5, Cracovie/Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich/PAN, 1959, p. 146-160.

¹⁰⁸ K. Korotajowa, « Mamonicz, Kuźma », *PSB*, t. 19, p. 464.

¹⁰⁹ Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyryliczne...*, p. 59-66.

d'ailleurs les *Instructions* aux délégués de la confrérie de la Sainte-Trinité, envoyés au synode métropolitain de juin 1594¹¹⁰. Rappelons que l'un des points de ce texte stipulait de faire des imprimeries de Vilnius et de L'viv des entreprises « officielles », financées en partie par le clergé et dont les livres auraient l'exclusivité dans les églises et les écoles ruthènes.

Le synode traita rapidement ces aspects et se limita à placer l'imprimerie sous l'autorité du métropolite. Il est difficile de savoir dans quelle mesure cette décision fut suivie d'effets immédiats, mais tout semble indiquer que les Mamonicz se rapprochèrent progressivement de la hiérarchie unioniste. Ces liens, ajoutés à la proximité avec le pouvoir royal et la municipalité de Vilnius, de plus en plus hostile à l'autonomie de la confrérie orthodoxe, débouchèrent sur des dissensions inévitables. Dès 1595, les confrères acquirent de nouvelles presses destinées à fonder une imprimerie indépendante¹¹¹. À la fin de l'année, la rupture était déjà consommée puisque les Mamonicz avaient accepté de publier l'ouvrage anonyme d'Hipacy Pocij *Union des Grecs avec l'Église romaine* (1595), qui défendait ouvertement la reconnaissance de l'obédience pontificale et expliquait la concordance entre les dogmes des Églises grecque et romaine¹¹².

La famille d'imprimeurs ruthènes de Vilnius fut donc parmi les premières de la cité à se ranger aux côtés des partisans de l'Union. Les causes de ce choix étaient vraisemblablement multiples et pouvaient mêler les intérêts économiques aux modèles religieux et culturels promus par les Mamonicz. L'éducation des deux enfants de Kuźma dans les collèges pontificaux de Rome et d'Olomouc témoigne sans conteste de son attachement à la formation humaniste ainsi que de sa disposition à faire appel aux structures latines pour pallier les insuffisances des institutions ruthènes¹¹³. Cela laisse penser que la famille partageait la vision de l'évêque de Volodymyr, qui cherchait dans le rapprochement avec Rome un soutien efficace pour mener la réforme de l'Église kiévienne et de la communauté ruthène dans son ensemble. L'adhésion précoce des imprimeurs à l'Union s'insère donc de manière cohérente dans les quelques éléments connus de leur activité dans la dernière décennie du XVI^e siècle. L'implication de plus en plus grande de Leon Mamonicz qui, après son retour en Lituanie, commença à travailler aux

¹¹⁰ Voir *supra* Chapitre 5.

¹¹¹ P. Chomik, « Bractwo Św. Ducha w Wilnie w XVI-XVIII wieku » dans « *Pokazanie Cerkwie prawdziwej...* ». *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej*, P. Chomik (éd.), Białystok, Libra, 2004, p. 28-29.

¹¹² Seule une version incomplète du texte fut conservée (*RIB*, t. 7, p. 111-168). Pour la version manuscrite du traité, avec une adresse à Teodor Skumin-Tyszkiewicz, voir : *BCz*, n° 1273 I, p. 221-259.

¹¹³ Un autre membre de la famille, Ignacy, étudia à la fin des années 1580 dans le séminaire pontifical de Vilnius avant de se consacrer au métier de médecin : J. Poplatek, « Wykaz alumnów seminarium papieskiego w Wilnie (1582-1773) », *Ateneum Wileńskie*, 11 (1936), p. 229.

côtés de son père, put y jouer également un rôle important¹¹⁴. Néanmoins, ces éléments ne sont pas exhaustifs.

À la veille des synodes de Brest, l'ouverture des presses de la confrérie suite à une querelle probable avec les Mamonicz, ajouta aux divergences religieuses une concurrence économique directe, entre les deux seules imprimeries en caractères cyrilliques de toute la grande-principauté. Dès lors, les partages confessionnels recoupèrent étroitement une lutte pour le monopole de la production du livre ruthène, fondé essentiellement sur la littérature religieuse. Leon, devenu seul propriétaire de des presses en 1607 et fort de son soutien de la part du souverain ainsi que, plus localement, du chancelier Lew Sapieha, sut mener l'affaire familiale à son apogée, aux dépens des presses orthodoxes voisines. L'explosion de la controverse autour de l'Union et ses besoins éditoriaux participèrent d'ailleurs pleinement à ce succès, au point d'entraîner une évolution notable dans la nature de la production. Ainsi, alors qu'entre 1575 et 1604, 39 des 45 titres publiés l'étaient en caractères cyrilliques, entre 1604 et 1624, plus des deux tiers des ouvrages imprimés étaient des éditions en polonais¹¹⁵. L'imprimerie sut jouer enfin du contexte créé à Vilnius par l'échec de la révolte orthodoxe en 1609. Leon ne fut probablement pas étranger aux décrets royaux qui, en mai 1610, mirent fin à l'activité éditoriale de la confrérie du Saint-Esprit, avec ordre de saisir et de brûler tous leurs livres accusés de pousser à la « sédition contre les autorités religieuses et laïques »¹¹⁶. En 1614, il parvint enfin à se faire accorder le titre de « typographe officiel de Sa Majesté le Roi » qui ancrerait encore davantage sa position dans le loyalisme à l'égard du pouvoir officiel et de la hiérarchie uniate¹¹⁷. La réussite de cette stratégie se voit notamment dans l'étendue du réseau développé par Leon dont la production était colportée en Bulgarie, en Serbie, en Italie et même à Moscou¹¹⁸.

L'héritier de Kuźma Mamonicz se fit donc remarquer comme un adepte inconditionnel de l'Union et un membre actif de la confrérie uniate de la Sainte-Trinité. Au printemps 1609, alors qu'il occupait la charge de consul et avec d'autres membres de la municipalité ruthène, il prit ouvertement le parti du métropolite et mena des actions en justice contre les orthodoxes de la

¹¹⁴ Son nom apparaît ainsi dans la dédicace adressée à son oncle Łukasz, dans le Psautier publié en 1593.

¹¹⁵ Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie...*, p. 73-79.

¹¹⁶ *AVAK*, t. 8, n° 44-45, p. 93-95. Le responsable de l'imprimerie de Saint-Esprit, Łogwin Karpowicz, fut arrêté par les serviteurs de l'évêque catholique de la ville (П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 379). Sur ce point, la réaction royale eut toutefois un effet mitigé. Après avoir été transportées à Vievis, les presses de l'imprimerie du Saint-Esprit purent continuer de fonctionner et furent ramenées à Vilnius vers 1615. Certaines d'entre elles restèrent peut-être dans le monastère protégé par la famille Ogiński et formèrent un second centre de production d'ouvrages orthodoxes (P. Chomik, « Bractwo... », p. 30-31).

¹¹⁷ L'une des conséquences de cette promotion fut la publication par l'imprimeur de traductions en polonais du *Troisième Statut lituanien* (1614, 1619).

¹¹⁸ K. Korotajowa, « Mamonicz, Leon », *PSB*, t. 19, p. 466.

ville¹¹⁹. En 1621, il apparaît également comme le premier représentant des confrères uniates, dans un litige avec les orthodoxes de Saint-Esprit, au sujet de l'usage des fondations faites au profit de la confrérie avant l'Union¹²⁰. Le soutien apporté par l'imprimeur au clergé ruthène catholique, à la fois par son activité professionnelle et sur la scène publique de la cité était salué par Hipacy Pocięj lui-même. Dans une lettre à Lew Sapieha, du 26 mars 1612, le hiérarque intercédait auprès du chancelier pour une requête non précisée de Mamonicz et le qualifiait à cette occasion de « bon compagnon, extrêmement utile à [son] Église et à la Sainte Union »¹²¹.

Si le cas des Mamonicz témoigne d'un entremêlement étroit entre les intérêts économiques et l'affirmation d'une appartenance confessionnelle, qui garantissait la prospérité de l'affaire familiale, il souligne également le poids des parcours individuels. Celui-ci montre bien que les enjeux politiques ou financiers n'étaient que des facteurs parmi d'autres, largement insuffisants pour pouvoir évoquer un quelconque déterminisme. Pour cela, il suffit de porter son regard sur la famille des Dubowicz, membres eux aussi de l'élite dirigeante de Vilnius, qui rallièrent rapidement l'obédience romaine. Leurs représentants figuraient aussi bien parmi les *Soixante* – assemblée chargée de diriger la puissante *Communitas mercatoria Vilnensis*¹²² – que dans les rangs des magistrats de la cité¹²³. Les activités économiques et l'implantation spatiale des Dubowicz à l'échelle du quartier n'était en rien différente des familles orthodoxes qui se plaçaient à la tête de l'opposition anti-unioniste¹²⁴. Certes, la maison d'Ignacy – l'un des bâtisseurs de la fortune familiale – se trouvait dans la rue qui longeait le monastère de la Sainte-Trinité et les sources hagiographiques du procès de béatification de Jozafat Kuncewicz indiquent que l'archevêque martyr, alors moine de ce même couvent, aurait été à l'origine de son adhésion à l'Union¹²⁵. Toutefois cette proximité géographique paraît insuffisante pour

¹¹⁹ AS, t. 6, n° 68, p. 134. À ses côtés se trouvaient un autre membre de la famille, Aleksander Mamonicz, et six autres magistrats : le bourgmestre Łukasz Bandikowicz, les consuls Tomasz Olszanica, Teodor Michajłowicz, les échevins Łukasz Ilinicz et Łukasz Satanicz, ainsi que le greffier Jan Jacewicz.

¹²⁰ LVIA, F. 610, inv. 3, n° 206, f. 1r. En dehors de Mamonicz, la confrérie uniate était représentée par Piotr Koptewicz, Atanazy Filonowicz et Michał Justa. Pour le contexte du conflit voir : T. Kempa, « Wyrugowanie prawosławnych mieszczan z rady miejskiej Wilna w 1621 roku » dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Kriegerisen, A. Rachuba (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 277-290.

¹²¹ Л. Тимошенко, « Берестейська унія... », Annexes n°10.

¹²² Ю. Кяупене, « К вопросу о купеческой общине Вильнюса в первой половине XVII » dans *От Древней Руси к России нового времени. Сборник статей к 70-летию Анны Леонидовны Хорошкевич*, Moscou, Наука, 2003, p. 300-306. Comme la municipalité, cette institution possédait une structure bipartite, avec trente représentants choisis parmi les fidèles catholiques de rite latin et trente autres issus de l'Église ruthène.

¹²³ Ignacy Dubowicz, avait pu occuper le poste de bourgmestre dans le corps municipal.

¹²⁴ D. Frick, *Kith...*, p. 29, 32. Dans le litige de 1621, entre les confréries ruthènes des deux obédiences, étaient mentionnés 23 confrères orthodoxes dont cinq (ou leurs proches) faisaient également partie des *Soixante*, d'après la liste de 1629 : Jan Kotowicz, Bohdan Borysowicz, Bazyli Zakrzewski, Krzysztof Wasilewicz et Bazyli Baranowicz (Ю. Кяупене, « К вопросу... », p. 303).

¹²⁵ SJH, t. 1, p. 162.

expliquer les différents parcours confessionnels. À l'image des Mamonicz, la famille servit en effet d'appui à l'Église uniате, comme confrères de la Sainte-Trinité et protecteurs du monastère du même nom. Pour autant, l'engagement personnel alla ici bien plus loin. Vers le milieu du XVII^e siècle, deux des trois fils d'Ignacy déjà cités, Aleksy et Jan, furent nommés respectivement archimandrites basiliens de Vilnius et de Derman', autre centre important du monachisme uniате, situé en Volhynie¹²⁶. En revanche, leur père finit par passer au rite latin vers 1622 et, d'après Rutski, se montra par la suite peu enclin à soutenir les Ruthènes, quelle que fût leur obédience et malgré les carrières menées par ses propres enfants¹²⁷.

En définitive, l'extrême variété des possibles dans les attitudes des élites de Vilnius amène à considérer que le religieux, et en particulier ses clivages institutionnels apparus avec l'Union, constituait ici moins un facteur de cloisonnement que le cadre d'une négociation permanente pour construire des sociabilités parfois complexes et hétérogènes. Cette pluralité des représentations transparaît dans une affaire de 1604, liée à la confrérie orthodoxe de Vilnius. En novembre de cette année, Damian Dobryński – ancien prêtre déposé de Rasų, revenu dans la capitale comme représentant de la patronne de la communauté orthodoxe Teodora Wollowiczówna – vint faire un constat dans l'un des logements loués par la confrérie et situé dans la maison qui accueillait son école. Les visiteurs prirent acte de l'absence prolongée des locataires, Jan Rabko et son épouse, mais rédigèrent l'inventaire des affaires laissées dans la chambre, sans pouvoir établir l'identité de leur propriétaire. Parmi les divers vêtements et objets personnels du couple, ils retrouvèrent notamment deux livres imprimés : une édition du Psautier de Franciszek Skoryna, dénoncé parfois à l'époque pour sa proximité avec le protestantisme¹²⁸, et le *Livre des prières*, imprimé sur les presses des Mamonicz en 1601, adversaire religieux et économique de l'association orthodoxe¹²⁹. Ces amalgames donnent la preuve de la capacité des sociétés urbaines de compiler, sans les effacer pour autant, les clivages confessionnels par-delà les hiérarchies en place.

¹²⁶ Pour une brève synthèse sur ces deux personnages voir : J. Skruteń, « Dubowicz, Aleksy », *PSB*, t. 5, p. 436 ; K. Chodyncki, « Dubowicz, Jan », *Ibid.*, p. 436-437.

¹²⁷ EM, t. 1, n° 27, p. 74. Néanmoins, Ignacy accepta de léguer une partie de ses biens au monastère de la Sainte-Trinité dont l'archimandrite était alors son fils Aleksy (D. Frick, *Kith...*, p. 392).

¹²⁸ Malgré le succès des traductions de Skoryna auprès des lettrés orthodoxes, l'un des pamphlets attribués au prince Andrej Kurbskij (*Épître au vénérable Vasian*), n'hésitait pas à comparer ses travaux à ceux de Luther. De même, ils étaient cités comme des références par certains auteurs réformés (М. В. Дмитриев, *Православие и реформация...*, p. 47-48).

¹²⁹ AVAK, t. 33, n° 126-127, p. 162-165.

IV) La foi des humbles : une confessionnalisation marginale ?

Face aux postures variées des élites des cités et du monde de l'artisanat, plus visible grâce aux cadres formels de son organisation interne, se pose inévitablement la question de réactions à l'Union du reste de la communauté ruthène, absente le plus souvent des récits contrastés, forgés par la controverse. Le problème revêt ici un double aspect puisqu'il s'agirait de savoir ce que les couches populaires savaient et ce qu'elles pensaient des évolutions de l'Église kiévienne, après son éclatement en 1596. Le lecteur habitué aux sources de l'Europe occidentale, pourrait rétorquer que cette interrogation demeure trop générale et oublie la diversité des statuts, des liens de dépendance ou des modèles communautaires, propres aux divers territoires. Ces précautions parfaitement justifiées deviennent cependant obsolètes face au nombre réduit des sources dont nous disposons pour aborder cet aspect.

Toute recherche qui s'intéresse à l'histoire sociale, ou du moins culturelle des origines de l'Union de Brest, se heurte inévitablement à ce constat décevant¹³⁰. Faut-il y voir pour autant une impasse infranchissable et renoncer à intégrer cette thématique à la réflexion sur les évolutions de l'Église kiévienne du début du XVII^e siècle ? Pour rééquilibrer le tableau, les travaux généraux se limitent généralement à énoncer l'idée que la plupart des simples fidèles soutinrent davantage l'orthodoxie par l'attachement à la tradition¹³¹. Toutefois, cette supposition est loin d'être univoque puisque ce prétendu « conservatisme » pouvait justifier

¹³⁰ Voir les quelques lignes consacrées à la paysannerie par Mykhajlo Dovbyšchenko, à partir de l'exemple volhynien : *DIU*, p. 61-63. L'une des seules tentatives d'aborder de front cette thématique fut menée par Boris Florja (l'article publié en 1999 fut par la suite traduit en français : B. Florja, « Les conflits religieux entre adversaires et partisans de l'Union dans la "conscience de masse" du peuple en Ukraine et en Biélorussie (première moitié du XVII^e siècle) », *Dix-septième siècle*, 220/3 (2003), p. 431-448). Malgré l'emploi de sources originales, les conclusions de l'auteur exigent d'émettre des précisions et des réserves, sur certaines d'entre elles. Les sources de l'article proviennent en effet des dossiers envoyés au Secrétariat de la Guerre moscovite [*Разрядный приказ*] par les voïvodes établis sur les frontières avec la République polono-lituanienne. Ces documents visaient à informer l'administration sur l'état intérieur du voisin, à partir des dépositions faites par des transfuges ruthènes – souvent issus des couches populaires ou des cosaques – et compilées par les greffiers ou les rumeurs diverses, insérées par les voïvodes dans leurs rapports réguliers. Ces textes parlent de manière récurrente de « la foi des Polonais » et des vexations subies par les communautés orthodoxes. Toutefois, l'origine de ces témoignages reste peu précise et ne permet pas véritablement d'évaluer la place de la réécriture accomplie par l'administration moscovite dans les récits. Cela expliquerait peut-être l'usage excessif des qualificatifs « nationaux », qui seraient moins le signe de la constitution des identités ethnoconfessionnelles, que l'effet d'un regard de l'autre côté de la frontière politique. Enfin l'identité même des témoins pose problème puisqu'ils étaient généralement issus des territoires limitrophes de la Moscovie, soit réintégrés depuis peu à la République (voïvodie de Smolensk, conquise en 1611) ou peu pénétrés par les structures uniates ou catholiques comme les parties orientales de la voïvodie de Kiev. Notamment, la perception des cosaques zaporogues comme des défenseurs inconditionnels de la « vraie foi » était loin d'être partagée par l'ensemble des Ruthènes orthodoxes lituaniens, qui les voyaient plutôt comme de simples mercenaires, fauteurs d'exactions et de désordres (voir notamment les diverses mentions présentes dans les *Annales de Barkalabava*).

¹³¹ S. Senyk, *A History...*, vol. 2, p. 294-295 ; A. Mironowicz, *Prawosławie i Unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok, Orthdruk, 1997, p. 17-18.

au contraire une loyauté envers les structures ecclésiastiques en place et finalement une adhésion de fait à l'Union, dans les diocèses dont les hiérarques avaient reconnu l'obédience romaine.

1) Entre dépendance et indifférence

En réalité de telles perceptions existaient déjà à l'époque même des événements. Les contemporains faisaient ainsi appel à cette opinion pour défendre leurs Églises respectives. En 1621, le traité uniате intitulé *Une débordante culpabilité* (*Sowita Wina*) – attribué habituellement au métropolite Rutski – prétendait ainsi :

Il y a dans cette Union des personnes honorables, non seulement parmi les statuts inférieurs, mais également parmi les plus élevés, c'est-à-dire des sénateurs, des officiers territoriaux [*ziemskie*] et curiaux, ainsi que ceux des districts [*powiatowi*], la noblesse et des bourgeois dans les villes ; quant aux gens du commun, il ne faut pas en douter, car ceux-ci avancent comme les brebis quand les mène le clerc ou le laïc qui en a la charge, à condition que tout reste à l'ancienne dans l'église¹³².

Ce passage est particulièrement significatif. Dans les représentations de l'auteur, l'Église unie à Rome jouissait de soutien parmi toutes les couches de la population ruthène et était facilement acceptée par la masse des fidèles qui se souciaient peu des questions dogmatiques. Le poids de l'autorité ecclésiastique, fondé sur la différence de statut avec les couches inférieures de la population, avait déjà été noté par Józef Rutski, au cours d'une visite pastorale, effectuée dans la région de Kiev en 1614, peu après son accession au siège métropolitain. Dans le récit des événements, présenté dans sa lettre à Lew Sapieha, il notait ainsi :

[...] il y avait une grande agitation entre les gens d'ici [Kiev], aussi bien ecclésiastiques que laïcs [...]. Ainsi le clergé ne vint pas à ma rencontre, à l'exception de quelques prêtres des villages voisins. Là où [le cortège ?] faisait son entrée et bénissait les gens de part et d'autre de la route, ils s'inclinaient [...] ; maintenant nous vîmes que tout le peuple était avec nous¹³³.

¹³² *AJuZR*, P. 1, t. 7, p. 505-506. Cet extrait est mis en exergue par Mykhajlo Dovbyščenko (*DIU*, p. 62).

¹³³ *DIU*, n° 58, p. 355 (texte revu et modifiée).

Un tel regard d'en haut trouva son expression la plus aboutie dans une relation de Rafał Korsak, datée de 1634. Au cours de son séjour à Rome, le coadjuteur du métropolite uniате présenta à la *Propaganda Fide* un rapport détaillé sur le nombre de fidèles uniates dans la partie lituanienne du diocèse métropolitain¹³⁴.

Tab. 15 : *Nombre d'adeptes de l'Église uniате dans la partie lituanienne du diocèse métropolitain, d'après le rapport de Rafał Korsak de 1634*

Territoire	Nombre de fidèles	Remarques
Vilnius (cité)	3 000	
District d'Ašmjany	30 000	
Principauté de Hal'sany ¹³⁵ (?)	20 000	« Entièrement uniате »
Starostie de Miadzel	3 000	« Entièrement uniате »
Voïvodie de Trakai	6 000	
District de Lida ¹³⁶	20 000	« Entièrement uniате »
District de Harodnja	40 000	
Starostie d'Astryna ¹³⁷	3 000	« Uniате »
Navahrudak (cité)	5 000	
District de Navahrudak	50 000	
District de Slonim	60 000	« Entièrement uniате »
Bycen' (domaine de Mikołaj Tryzna)	4 000	
District de Vawkavysk	40 000	« Uniате »
Voïvodie de Podlachie	16 000	« In his itaque tribus oppidis et territoriis Unio est radicatissima »
Voïvodie de Minsk	700 000	
Total	1 000 000	

¹³⁴ *EM*, t. 2, n° 38, p. 119-121.

¹³⁵ Le texte indique « ducatus Orsanensis ». Il semblerait qu'il s'agisse ici d'une erreur rédaction car la ville d'Orša se trouvait dans la voïvodie de Vicebsk et relevait du diocèse de Polack. Il faut donc supposer que l'évêque de Pinsk faisaient en réalité référence aux propriétés des anciens princes d'Hal'sany (au sud-est de Vilnius), récupérées par les Sapieha à la fin du XVI^e siècle.

¹³⁶ Par erreur, Korsak classait ce district dans la voïvodie de Trakai.

¹³⁷ Cet ancien district avait été rattaché à la voïvodie de Vilnius à la fin du XVI^e siècle.

La nature très hétérogène des données, mêlée d'une inexactitude et d'une incohérence évidentes, réduit fortement leur valeur statistique. De même, le chiffre total de l'évaluation, qui poussa Korsak à hypertrophier le poids démographique de la voïvodie de Minsk, suffit à montrer que le rapport visait davantage à offrir une représentation symbolique qu'à proposer une estimation exacte des fidèles de l'Union. Cependant l'intérêt du document provient précisément de sa forme et de sa terminologie. Cette liste de données commentées dévoile ainsi une représentation schématique des zones d'influence de l'Église uniate, telles qu'elles étaient perçues par la hiérarchie. Elle révèle également les soubassements d'une telle perception, construite largement sur le rapport du clergé aux grands propriétaires des domaines et, peut-être, les informations fournies par les seigneurs eux-mêmes¹³⁸. Cela ressort clairement d'une des mentions du texte : « la starostie [*capitaneatus*] d'Astryna est uniate, parce que son staroste lui-même, l'Illustre Fryderyk Sapieha, est uniate »¹³⁹. La remarque nous ramène directement à la question de départ, relative à la place et à l'action du petit peuple des villes et de la campagne dans le façonnement des partages entre les Églises uniates et orthodoxes. Quelques exemples rares, mais d'autant plus précieux vu l'état de la documentation, suggèrent que le prisme adopté par la hiérarchie ecclésiastique et reproduit symétriquement par leurs opposants orthodoxes voilaient des pratiques bien plus complexes.

Un cas retrouvé par David Frick à Vilnius illustre parfaitement le fait que pour les habitants les plus pauvres le jeu des identités religieuses, qu'ils savaient mener à leur avantage, pouvait devenir un véritable moyen de survie¹⁴⁰. En effet, un certain Fiedorek Andrzejewicz fut interrogé lors des troubles provoqués par les étudiants jésuites dans les années 1640-1641 et retraça dans sa déposition son parcours dans les différentes institutions de la ville¹⁴¹. Âgé de quinze ans, il était originaire de Slavensk (une bourgade du sud de la voïvodie de Vilnius) et vraisemblablement baptisé dans le rite grec. Il était arrivé dans la capitale de la grande-principauté quatre ans auparavant et commença à fréquenter l'école

¹³⁸ Cela justifierait la mention d'ensembles territoriaux qui ne formaient pas de véritables unités administratives.

¹³⁹ Mathias Niendorf cite également l'exemple du Grand hetman de Lituanie et voïvode de Vilnius, Jan Karol Chodkiewicz qui, dans son bourg de Bykhaw (voïvodie de Vicebsk), imposait à tous les habitants ruthènes de suivre la messe uniate. D'après les registres des magistrats locaux, la crainte des amendes pécuniaires aurait amené au sanctuaire uniate une telle assistance que le prêtre manquait de place pour accomplir la célébration (M. Niendorf, *Wielkie Księstwo Litewskie...*, p. 175).

¹⁴⁰ Des processus comparables se retrouvent à Alep, dans les conversions des femmes chrétiennes de rite oriental vers le catholicisme : B. Heyberger, « Les chrétiens d'Alep (Syrie) à travers les récits des conversions des missionnaires Carmes Déchaux (1657-1681) », *MEFR : Moyen-Âge, Temps modernes*, 100/1 (1988), p. 489-494.

¹⁴¹ D. Frick, « "Since All Remains Subject to Chance". Poor Relief in Seventeenth-Century Wilno », *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 55 (2006), p. 41-42.

paroissiale des jésuites, au même temps que celle de la confrérie orthodoxe du Saint-Esprit. Enfin, au cours des quatre dernières semaines, il était devenu l'élève de l'école voisine du château, rattachée à l'évêché catholique. Il put alors loger dans l'un des dortoirs destinés aux élèves pauvres et quitter la rue, où il avait passé une longue période¹⁴². L'instabilité confessionnelle (ou, plus exactement, une pluralité assumée dans son identité religieuse) du jeune élève de l'école cathédrale révélait donc une simple stratégie de subsistance.

À les regarder de plus près, les deux visions ne sont pas incompatibles pour autant et reflètent peut-être deux aspects complémentaires d'un même phénomène. Si réduire les couches inférieures de la population à de simples objets des frictions confessionnelles entre les clercs – et dans une moindre mesure les élites lettrées – paraît largement erroné, il n'est pas certain pour autant que ces mêmes fidèles étaient prêts à s'engager directement dans le conflit. Sans saisir avec précision les implications dogmatiques du débat, les chrétiens de rite grec, quel que fût leur statut, savaient de toute évidence distinguer les partages entre les obédiences des clercs et des sanctuaires, grâce aux références flagrantes aux autorités ecclésiastiques dans les célébrations cultuelles mais aussi par les informations relayées dans les divers circuits des échanges qui reliaient les communautés.

Une anecdote paraît étayer ces affirmations. Il s'agit de l'extrait du témoignage de Rafał Korsak, interrogé au moment du premier procès de béatification de Jozafat Kuncewicz en 1628. Bien entendu, le contexte et le statut du narrateur – désigné comme *procurator causae* dans l'enquête – exigent des précautions particulières dans l'analyse du récit, mais son contenu paraît suffisamment singulier pour lui garantir un part d'authenticité. Korsak rapporta en effet qu'Ignacy Dubowicz, qui avait bien connu Kuncewicz pendant son séjour à la Sainte-Trinité de Vilnius, lui avait fait part d'un épisode marquant de la vie du futur archevêque¹⁴³. Alors qu'un jour il était venu prier dans l'église du couvent, il put remarquer un attroupement des paysans agités qui se tenaient sur le cimetière monastique. Cette confusion provenait du refus de Kuncewicz, archimandrite de l'époque, de payer les villageois, auxquels il venait d'acheter du bois, avant d'avoir entendu leurs confessions¹⁴⁴. Après consultation, certains s'en allèrent en abandonnant leur marchandise mais précisant que la dette devrait être réglée par la suite, alors que ceux qui étaient « uniates » se confessèrent et reçurent les sommes dues, avant de quitter le monastère. Cette histoire vaudevillesque et sans doute embellie par l'un des

¹⁴² Le gardien de la porte de Rūdninkai, interrogé comme témoin dans l'enquête, prétendit que Fiedorek avait l'habitude de s'y abriter la nuit avec d'autres mendiants.

¹⁴³ *SJH*, t. 1, p. 171.

¹⁴⁴ L'activité de Kuncewicz auprès du petit peuple ressort aussi dans le témoignage de l'un de ses anciens familiers, Jan Lossowski (*Ibid.*, p. 130).

narrateurs paraît indiquer que les paysans des environs de la capitale parvenaient parfaitement à se situer sur l'échiquier confessionnel. Dans le même temps, s'ils refusèrent de recevoir le sacrement de la pénitence des mains du hiérarque, ils n'hésitaient pas à commercer avec lui ni à travailler de concert avec d'autres fidèles qui appartenaient à l'Église uniate.

Les contrastes entre la rhétorique du clergé et les pratiques populaires trouvent indirectement leur reflet dans le théâtre scolaire jésuite¹⁴⁵. La figure du paysan ruthène y constitue un personnage classique du registre comique, développé dans les intermèdes. L'un d'eux revêt un caractère particulièrement pittoresque. Il fut composé en 1651 par Eustachy Pyliński, sous le titre *De schismatico et unito catholico*, pour être joué dans la résidence jésuite de Harodnja¹⁴⁶. Le héros, un paysan « schismatique » nommé Iwan, s'y entretient avec les préposés uniates de la salle de spectacle, qui lui posent des questions sur la religion. Dans un registre burlesque le paysan prétend que saint Nicolas aurait pu être Dieu si celui-ci n'occupait pas déjà sa fonction (« y kolip Boh niebyw Bohom, tob święty Mikula byw Bohom ») et que l'Union est la sœur de la Sainte Vierge. Les gardiens lui demandent ensuite quelle est la meilleure foi entre le « schisme » et « l'Union » et Iwan de répondre :

Notre foi schismatique est bonne mais, à dire vrai, celle des Polonais [*lackaia*] est meilleure, de même que celles des uniates, puisque dès qu'on voit un Polonais ou un uniate, c'est un sieur [*panok*] et dès qu'on voit un schismatique c'est un rustre [*mużyk*]. Et, au fond, c'est bien ainsi [...]. Aux rustres – la bonne foi des rustres ; un chien n'a pas besoin de sel pour manger. [...] Je ne me ferai pas uniate, car mes parents ne l'étaient pas, et eurent pourtant à manger du bon pain, à boire de la bière, et ils ne quittaient pas l'auberge ; que m'apportera donc cette foi ? Saint Boris ou, comme nous l'appelons, Borée [*Boreasz*] saura me protéger de tout le mal¹⁴⁷.

Il faut sans doute nuancer ici les conclusions de Mathias Niendorf qui voit dans l'extrait la preuve que la majorité des paysans restaient fermement attachés à l'orthodoxie et se

¹⁴⁵ Voir J. Okoń, *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce*, Varsovie, DiG, 2006, p. 73-78.

¹⁴⁶ L'œuvre servait d'intermède à la pièce *Comædia de Iacob et Ioseph patriarchis*. Voir A. Brückner, « Polnisch-russische Intermedien des XVII. Jahrhunderts », *Archiv für slavische Philologie*, 13 (1891), p. 400-404 ; П. О. Морозов, *Очерки из истории русской драмы XVII-XVIII столетий*, Saint-Petersbourg, B. C. Балашев, 1888, p. 75-77. Le texte, rédigé en caractères latins, reproduit une forme de langage oral largement influencé par le ruthène vernaculaire (la traduction s'efforce de conserver ces tournures). Par son titre, le texte constituait une version triviale de l'ouvrage de Kasjan Sakowicz, moine basilien passé au rite latin en 1641, qui s'intéressait en particulier à la question du calendrier : *Dialog abo rozmowa Maćka z Dionizym* (1642).

¹⁴⁷ A. Brückner, « Polnisch-russische Intermedien... », p. 402.

démarquaient de la religion catholique par une forme de barrière sociale¹⁴⁸. Bien entendu, le texte aurait laissé échapper son effet comique s'il n'avait pas reproduit une sorte de stéréotype répandu parmi la population de Harodnja. Pourtant, ce qui est tourné en ridicule par l'auteur jésuite est moins l'appartenance d'Iwan à l'orthodoxie que ses pratiques blasphématoires et, au fond, son désintérêt de la religion. Les mots placés dans la bouche du villageois « schismatique » dépeignent d'ailleurs l'Union non comme mauvaise mais comme superflue. Quand l'uniate le menace de l'Enfer, le paysan rétorque sans sourciller : « Et alors ? Même en Enfer, je saurai me débrouiller : j'amènerai de l'eau, je préparerai des bûches et j'aurai bien de quoi me rassasier »¹⁴⁹. Derrière le registre comique, employé par Pyliński, émerge donc la volonté de promouvoir face aux croyances populaires une nouvelle discipline plus stricte et une conscience plus nette des divisions confessionnelles. En un mot, la conversion d'Iwan effrayé finalement par les flammes de l'Enfer, servait ici à interpeller autant les « schismatiques » que les uniates afin de conforter leur attachement à l'Église catholique et éviter d'éventuelles tergiversations entre les deux obédiences de rite oriental.

2) La confession et la justice

Le même tableau est corroboré par l'absence des facteurs confessionnels dans la documentation judiciaire où apparaissaient les diverses parties de la population. À l'opposé des sources étudiées par Boris Florja, les registres laissés par les divers tribunaux lituaniens ne montrent aucun signe tangible d'affrontements religieux entre laïcs, à l'exception de quelques grands épisodes d'opposition à l'épiscopat uniate, déjà évoqués et menés sous l'initiative plus ou moins explicite du clergé. Le silence le plus éloquent provient sans doute des tribunaux de la communauté (*sądy kopne*), qui jugeaient notamment les affaires pénales relatives aux dépendants des domaines¹⁵⁰. La documentation de cette institution est rassemblée dans le dix-huitième tome des *Actes* publiés en 1891 par la commission archivistique de Vilnius, sous la supervision Ivan Sprogis¹⁵¹. Les éditeurs signalent que cette collection fut extraite de plus de 300 volumes d'actes des tribunaux châtelains où étaient enregistrées les décisions des cours de la communauté. À défaut de donner une image exhaustive du fonctionnement de l'institution, les 448 documents ainsi réunis offrent une bonne représentation de la nature des affaires traitées et par là de quelques aspects de la vie de la paysannerie ruthène de cette

¹⁴⁸ M. Niendorf, *Wielkie Księstwo Litewskie...*, p. 198-199.

¹⁴⁹ П. О. Морозов, *Очерки...*, p. 76.

¹⁵⁰ В. Голубеў, *Сельская абшчына ў Беларусі XVI–XVIII стст.*, Minsk, « Беларуская навука », 2008, p. 68-82.

¹⁵¹ AVAK, t. 18.

période¹⁵². Pour l'ensemble du XVII^e siècle, moins d'une vingtaine de litiges concernent des églises ou des clercs. Surtout, toutes renvoient à des cas de vol d'objets précieux dans les sanctuaires ou de récoltes sur les domaines ecclésiastiques et constituent, par là, des cas « classiques » de la pratique judiciaire¹⁵³.

Plus généralement, la même impression ressort des autres actes inscrits dans les registres judiciaires, en particulier des tribunaux châtelains. La promulgation de l'Union ne fut pas suivie d'une croissance rapide des confrontations entre individus, qui auraient laissé une empreinte visible dans les archives. Il est vrai que la confrérie orthodoxe de Vilnius se plaignait souvent, comme en 1614, que les instances officielles refusaient d'enregistrer ses plaintes au sujet des exactions commises par les uniates¹⁵⁴. Toutefois, l'aspect rhétorique de la formule semble ici évident puisque le même texte indiquait que les registres châtelains et territoriaux étaient déjà remplis de leurs plaintes contre les moines uniates de la Sainte-Trinité. Surtout, les conflits ainsi évoqués renvoyaient aux tensions en public entre les deux communautés ruthènes et se situaient donc en décalage par rapport aux éventuels conflits entre particuliers. Même si les fonds judiciaires conservés n'offrent qu'un échantillon assez étroit et géographiquement déséquilibré pour la période considérée, ce vide documentaire ne peut se réduire à un simple effet de source¹⁵⁵.

Bien entendu, des affrontements et des contestations ouvertes purent avoir lieu, mais – dans l'état actuel de la documentation – les seuls exemples connus ne montrent aucune opposition massive et se réduisent à des moments particuliers, déjà abordés. Par exemple, au printemps 1609 et en plein conflit pour le monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius, des bourgeois de la confrérie orthodoxe de la ville essayèrent de nuire au nouvel archimandrite uniate, Józef Rutski, en poussant à la révolte les paysans rattachés aux propriétés monastiques. Le 8 mars, l'administrateur du domaine de Koryst' déposa une plainte contre Marek Korolkiewicz qui était arrivé de Vilnius pour exhorter les villageois locaux à « ne plus se rendre au travail [...] ni écouter leur seigneur ou son représentant »¹⁵⁶. Après un soulèvement – vraisemblablement assez bref – et le retour au calme, les habitants du domaine expliquèrent naturellement leurs agissements par la crainte des menaces proférées par

¹⁵² Le dépouillement des registres issus de l'ensemble de l'espace lituanien amena les éditeurs à la conclusion que les tribunaux de la communauté étaient surtout développés dans la partie de la grande-principauté peuplée par une majorité de Ruthènes (*Ibid.*, p. XIX-XX).

¹⁵³ Voir par exemple les vols survenus sur un domaine métropolitain de la voïvodie de Minsk en 1598 (*Ibid.*, n° 165, p. 155-157) ou dans le monastère basilien de Žyrovichy en 1652 (*Ibid.*, n° 334, p. 389-390).

¹⁵⁴ *VZR*, 3/10 (1864), p. 62-63.

¹⁵⁵ Voir l'analyse de l'exemple de la Volhynie, dont la documentation fut bien mieux conservée qu'en Lituanie : M. Dovbysenko, « La proclamation de l'Union... », p. 467-499.

¹⁵⁶ *AVAK*, t. 8, n° 36, p. 83.

Korolkiewicz s'ils ne suivaient pas ses instructions. La description trop brève de l'affaire empêche de distinguer les motivations qui servirent de facteurs à l'événement, mais le caractère éphémère de l'émotion ne permet de la relier explicitement à l'expression d'un ressentiment religieux. À la même époque, d'autres membres de l'élite orthodoxe de Vilnius, Izaak Kononowicz et Michał Moskal, tentèrent d'arrêter aux portes de la ville les mêmes paysans de Koryst', déjà réconciliés avec l'archimandrite et chargés d'une cargaison de bois, destinée au couvent uniats¹⁵⁷.

D'autres plaintes mentionnent sporadiquement des exactions commises contre les domaines ecclésiastiques, mais là encore il est très difficile de distinguer des actions motivées par des positions confessionnelles des simples conflits de voisinage entre propriétaires¹⁵⁸. En outre, les frictions autour de la propriété et des revenus fonciers pouvaient provenir de la volonté du clergé uniats de récupérer des domaines perdus au profit de la noblesse au cours du XVI^e siècle. Les inventaires rédigés au moment de la transmission des bénéfices aux nouveaux hiérarques et conservés pour l'archevêché de Polack révèlent qu'entre 1588 et 1618, la mense épiscopale passa de 96 à plus de 270 feux¹⁵⁹. Si cette évolution spectaculaire pouvait s'expliquer partiellement par une tenue plus rigoureuse des registres après la promulgation de l'Union, elle prouve néanmoins une nette amélioration dans la gestion du patrimoine ecclésiastique, qui de toute évidence ne put éviter des conflits avec les divers propriétaires locaux du diocèse.

3) Le prisme latin de la coexistence

Le laconisme des sources judiciaires conduit alors à se tourner vers d'autres sources. La rareté ou le caractère trop général des relations directement produites par l'Église kiévienne peuvent être supplées pour le territoire lituanien par les visites pastorales latines dont le contenu est bien plus abondant. Cette source confessionnelle par excellence reste pour l'époque l'unique moyen, à l'exception de quelques documents isolés, de quitter les cadres particuliers du monde urbain et de disposer d'une sorte de cliché plus ou moins net et sélectif de la vie religieuse des communautés locales. Dans les zones pluriconfessionnelles, ces enquêtes sont la traduction d'une frontière quotidienne, perçue par un personnage extérieur à la communauté mais se faisant également l'interprète des représentations du clergé local. Bien

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁸ Voir par exemple : *LVIA*, F. 21, inv. 1, n°8, f. 567r.

¹⁵⁹ *AS*, t. 1, n° 59, 73, p. 167-174, 221-225 ; *AVAK*, t. 9, n° 1, p. 3-15.

entendu, l'étude des Ruthènes à travers le regard des prélats latins exige de reclasser les informations d'une manière différente de celles présentées dans les formulaires originaux mais elle offre également de faire ressortir les modes de coexistence entre les communautés des deux rites.

Pour le diocèse de Vilnius, la première visite générale connue daterait de 1522, avec une mention sommaire de 102 paroisses latines¹⁶⁰. D'autres visites eurent lieu au cours du XVI^e siècle mais la documentation produite fut perdue par la suite¹⁶¹. La seule trace conservée, issue d'une telle procédure et antérieure à l'Union, est le rapport écrit le 22 décembre 1595 par le visiteur apostolique Aleksandar Komulović, déjà évoqué pour son intervention auprès de la corporation des cordonniers. Malheureusement, ce compte rendu se limite à la situation de la capitale lituanienne avec ses environs et n'évoque pas les chrétiens de rite oriental. Les plus anciens procès-verbaux dont nous disposons aujourd'hui pour le diocèse proviennent donc de deux visites pastorales, faites en 1633 (puis complétée en 1645) et dans les années 1653-1654¹⁶². Chacune d'entre elles fut menée par des délégués de l'évêque et des chanoines de la cathédrale de Vilnius soit, dans l'ordre chronologique : Kasper Zaliwski, Paweł Kleczkowski et Adalbert Szymon Młyniecki.

La première visite concerne 60 paroisses latines, situées sur la partie sud-ouest du diocèse¹⁶³. La fin du questionnaire utilisé par le visiteur dressait un tableau confessionnel des habitants de la paroisse, avec une estimation très générale de leur nombre¹⁶⁴. La présence des Ruthènes est ainsi évoquée dans 26 paroisses, qui correspondent à un peu moins de la moitié du total (Fig. 8). Ils réapparaissent dans la partie de l'enquête consacrée aux paroissiens et aux autres confessions, à travers de brèves mentions telles que : « in quibus uillis sunt permixti Graeci cum Latinis »¹⁶⁵. La formule employée attire l'attention car, malgré son caractère répétitif, elle met en exergue l'extrême proximité dans la cohabitation entre les populations des deux rites.

Le lexique est toutefois loin d'être uniforme. Le chanoine recourait à plusieurs dénominations qui paraissent interchangeable dans sa propre représentation. De même que

¹⁶⁰ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie...*, p. 176-177.

¹⁶¹ A. Kakareko, *La riforma...*, p. 199.

¹⁶² Elles restent à l'état inédit et sont conservées dans le département des manuscrits de la bibliothèque de l'université de Vilnius : VUB, F. 57, B-53, n° 40, 42. Voir

¹⁶³ Voir la présentation de la source dans : W. F. Wilczewski, « Wizytacja diecezji wileńskiej z roku 1633 biskupa Abrahama Wojny » dans *Mój Kościół w historię wpisany. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Krahelowi*, T. Kasabuła, A. Szot (éd.), Białystok, Biały Kruk, 2007, p. 431-440.

¹⁶⁴ Les chiffres ne sont jamais indiqués et le chanoine se contente d'indiquer si les Ruthènes de rite grec lui paraissent nombreux (« plures ») et d'estimer éventuellement la part d'uniates et d'orthodoxes.

¹⁶⁵ VUB, F. 57, B-53, n° 40, f. 208v (Zabłudów).

les Latins y sont désignés indifféremment comme « Latini » ou « Catholici », de même les mots « Rutheni » et « Graeci » alternent sous sa plume sans distinction, renvoyant au rite suivi par les fidèles. Parfois, viennent s'y ajouter les qualificatifs confessionnels « uniti » ou « schismatici », pour départager les fidèles entre les obédiences. Toutefois, cette dernière précision est souvent absente. Peut-être faut-il supposer que la classification ainsi établie n'était pas pertinente aux yeux mêmes des individus concernés, car il est peu vraisemblable que le visiteur ne prenait pas le soin d'interroger les paysans concernés ou du moins le prêtre latin local, qui les croisaient quotidiennement. À Kramjanica, située au nord-est de Vawkavysk, Zaliwski notait d'ailleurs explicitement ne pas savoir si les Ruthènes locaux faisaient partie de l'Église uniate (« nescio an in Unitate [sic] Ecclesiae existunt »)¹⁶⁶. Dans la paroisse voisine de Zel'va, il indiquait au contraire que les Ruthènes « vivaient dans la Sainte Union » et que le prêtre latin ne devait pas les considérer comme des « schismatiques ». Cependant il rajoutait que le prêtre « grec » du lieu n'hésitait pas à marier les Latins et que le curé de la paroisse devait veiller à interdire ces pratiques, voire à en appeler à l'évêque pour prendre les sanctions nécessaires¹⁶⁷.

À diverses occasions, Zaliwski ne manquait pas d'émettre des griefs aussi bien à l'égard des clercs que des laïcs de rite grec. Les premiers étaient dénoncés pour marier des fidèles de l'Église latine, entraînant divers abus, comme à Vawkavysk où il avait pu relever qu'un curé ruthène avait consacré l'union entre deux personnes proches au second degré de parenté. Parallèlement, le chanoine blâmait souvent les fidèles de rite grec pour ne se présenter devant le prêtre latin que pour recevoir les sacrements du baptême et du mariage, là où ils ne disposaient pas de sanctuaire de leur rite, puis de ne plus jamais fréquenter l'église paroissiale¹⁶⁸. Les remarques du visiteur mettent donc en exergue un entremêlement extrême des pratiques qu'il peinait lui-même à décrire de manière précise et cohérente. La question de l'expression des appartenances religieuses prend ici tout son sens. En particulier, comment comprendre le reproche formulé à l'égard des laïcs qui continuaient à être désignés comme « Ruthènes » – et ici indiscutablement ce terme avait un sens religieux – alors qu'ils avaient été baptisés par le prêtre latin ? Peut-on supposer que ce dernier acceptait d'accomplir à l'occasion un service avec des éléments empruntés au rite oriental pour satisfaire ses ouailles ?

En l'absence de données explicites cette question reste particulièrement épineuse mais certains indices émergent du livre des visites générales, accomplies en 1653-1654. L'espace

¹⁶⁶ *Ibid.*, f. 65r.

¹⁶⁷ *Ibid.*, f. 68r-68v.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 48v, 50v.

couvert par l'enquête, bien plus vaste avec 132 paroisses, complète avec un décalage de vingt ans le travail précédent, mené sous l'épiscopat d'Abraham Wojna (1631-1649)¹⁶⁹. Cette fois-ci le trajet du visiteur couvrit une grande partie du district d'Ašmjany et s'enfonça dans les territoires orientaux du diocèse. Comme son prédécesseur, Adalbert Szymon Młyniecki fut confronté à une population divisée entre les rites « grec » et latin.

De nouveau, les Ruthènes apparaissent dans le texte (dans 31 paroisses), mais la référence à leur communauté figure le plus souvent à travers un aspect matériel : le mobilier conservé à l'intérieur même des lieux de culte. Décrivant les objets placés près des autels secondaires des églises latines, le chanoine mentionne en particulier la présence d'images qualifiées de « ruthènes » ou « moscovites », et parfois d'objets directement liés à la liturgie. Ainsi, quinze églises possédaient des icônes qui représentent généralement la Vierge mais aussi saint Georges ou le bienheureux Jozafat, trois églises avec des voiles de calice de facture « moscovite », une avec un « chandelier moscovite » en laiton, une autre avec un crucifix moscovite, une troisième avec un autel décoré d'« images ruthènes », et enfin une dernière avec un reliquaire de Jozafat Kuncewicz¹⁷⁰. Comment expliquer la présence dans une église latine de ces objets dont certains étaient directement liés au rite grec ? Puisque la visite ne dit rien sur leurs origines, il faut se contenter de diverses hypothèses.

Il pouvait tout d'abord s'agir de legs de familles ruthènes nouvellement converties, qui avaient puisé ainsi dans leur patrimoine familial. D'autre part, cela pouvait renvoyer à des donations de fidèles uniates, désireux de maintenir le culte dans leur rite, auprès d'un autel particulier, à défaut de disposer d'une église propre. Parfois, le sanctuaire latin pouvait avoir récupéré le mobilier d'un lieu de culte ruthène disparu. Ce cas concernait le bourg de Dzisna, dont l'église uniate avait été détruite par la foudre¹⁷¹. Enfin, cette hétérogénéité pouvait provenir du transfert d'une église ruthène au clergé latin qui récupérait ainsi les objets liturgiques en place¹⁷².

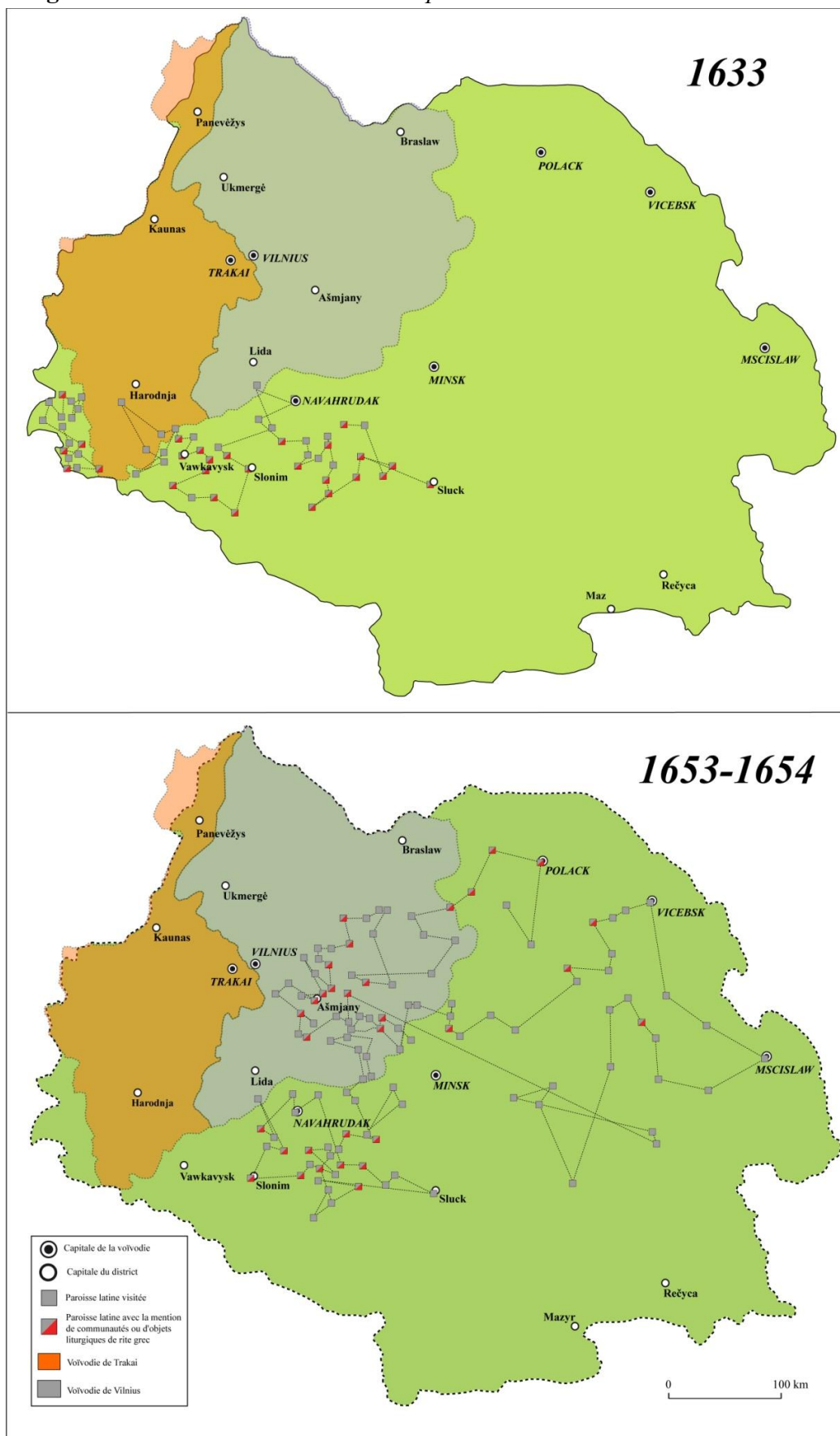
¹⁶⁹ W. F. Wilczewski, « Wizytyacje generalne diecezji wileńskiej w XVII-XVIII w. Ewolucja problematyki », *Soter*, 35 (2010), p. 100-101.

¹⁷⁰ *VUB*, F. 57, B-53, n° 42, f. 171, 187, 208, 234, 297, 321, 362-363, 374, 395, 599, 654, 659, 720, 798, 799, 810, 828, 840, 859, 849, 856, 865, 873, 875, 910, 957, 1027-1029. Nous manquons d'informations pour distinguer clairement ce qui se cachait derrière ces qualificatifs. En particulier, la désignation de « moscovite » peut surprendre mais il est évident qu'elle ne renvoyait pas à une matière particulière (comme c'était fréquemment le cas pour les divers types de tissus désignés d'après leur provenance). En effet, à Krošyn le chanoine signalait la présence d'« images moscovites de la Sainte Vierge Marie [*obrazy moskowskie* [sic] *BMV*] » alors que dans la paroisse de Kleck il évoquait une image « ruthène » avec le même sujet [*imago ruska BMV*] (*Ibid.*, 208, 234).

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 1027.

¹⁷² *Ibid.*, p. 295, 961.

Fig. 10 : Les Ruthènes dans les visites pastorales du diocèse latin de Vilnius



Quelle que fût l'explication choisie, ces lieux gardaient d'une manière ou d'une autre la mémoire du culte ruthène. D'ailleurs, les objets concernés n'étaient pas dispersés à travers le sanctuaire mais étaient le plus souvent rassemblés près d'un autel secondaire particulier. Cela permet de supposer que parfois les sacrements administrés aux paroissiens décrits comme Ruthènes se déroulaient dans ces endroits précis et utilisaient le mobilier liturgique associé à la tradition orientale. Cela ne permet pas toutefois de parler d'un quelconque *simultaneum*, puisque le visiteur notait que les fidèles revenaient rarement à l'église mais d'une territorialité éphémère de l'espace sacré qui s'adaptait aux attentes des populations locales, pour des cérémonies essentielles (baptême, mariage), qui affirmaient le lien entre l'individu et l'Église, définissaient son statut et l'inséraient dans le réseau de la communauté¹⁷³. Quand le sens social de l'acte religieux était identique entre les confessions, les frontières paraissaient s'estomper d'elles-mêmes aux yeux des fidèles. Ce phénomène s'observe dans le bourg de Kosava (au sud de Slonim), où selon le protocole de la visite les paroissiens latins observaient les fêtes et les carêmes des Ruthènes¹⁷⁴. Il n'est pas à exclure qu'une partie de ces fidèles latins étaient des convertis mais il n'en reste pas moins que, malgré les normes propres à chaque institution ecclésiastique, les habitants tentaient de maintenir une forme de cohésion culturelle par-delà les rites.

Enfin, chacune de ces visites permet d'esquisser un des éléments de réponse au problème complexe du droit de patronage dans la construction des frontières confessionnelles. Même si les données contenues dans les visites pastorales restent relativement sommaires, elles montrent qu'au milieu du XVII^e siècle encore, les campagnes de la voïvodie de Vilnius, situées dans la zone frontalière entre les deux rites, conservaient un mode d'existence fonctionnel qui laissait une place à la pluralité religieuse. Au début du mois de mai 1653, Adalbert Szymon Młyniecki visita le doyenné de Svir (dont le centre était situé à près de 75 kilomètres à l'est de Vilnius) et laissa une description particulièrement détaillée des villages rattachés aux différentes paroisses qu'il put visiter durant son séjour. Il releva alors que les seigneurs étaient généralement des catholiques latins mais qu'une grande partie des paysans, dans plusieurs localités, étaient des fidèles de l'Église ruthène¹⁷⁵. La mosaïque religieuse ressortait en particulier sur le domaine des Sulistrowski, « tous catholiques » mais mariés à des

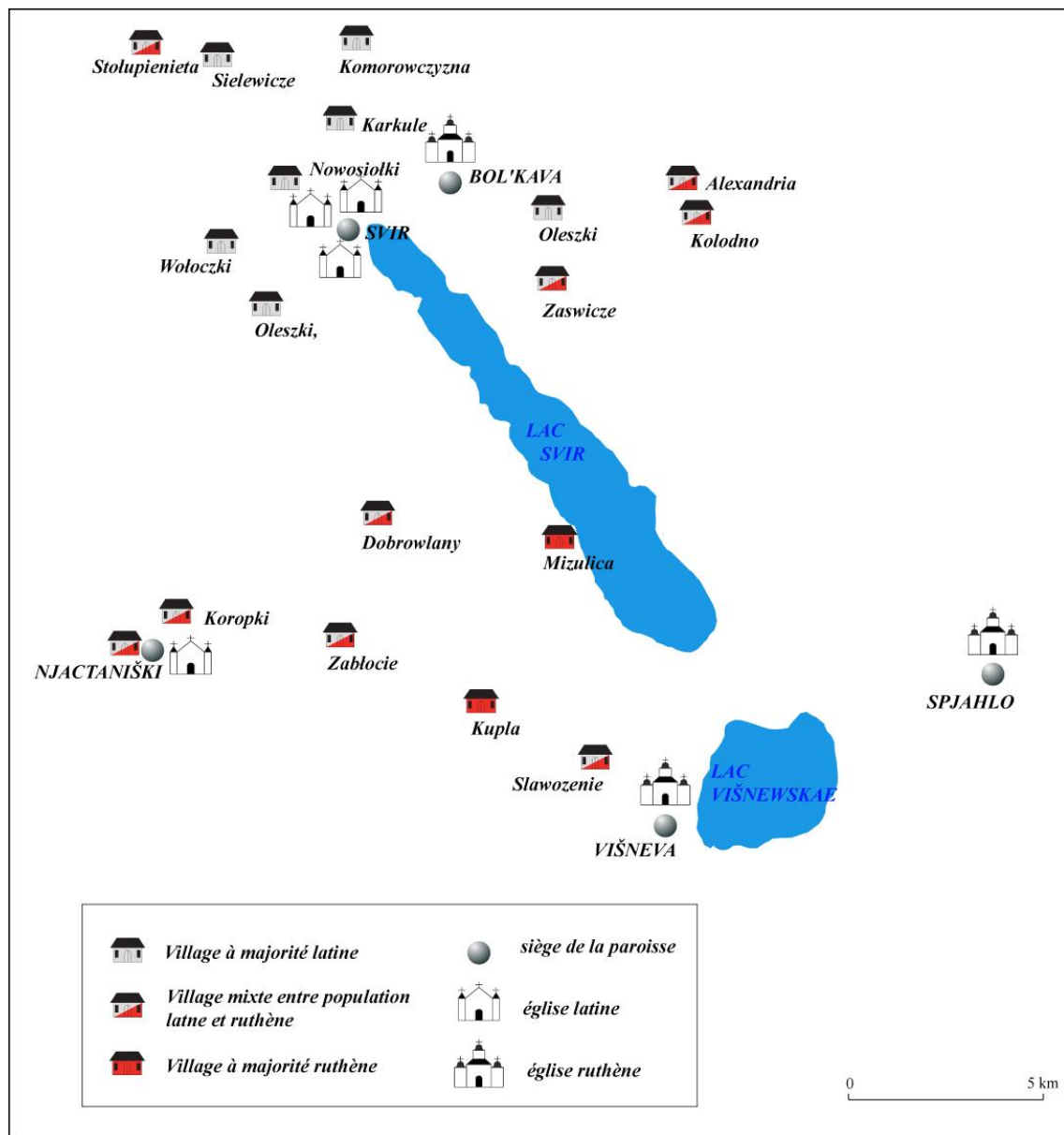
¹⁷³ Dans l'église de Snow (au sud de Navahrudak) qui avait été à l'origine un lieu de culte de « rite grec », les célébrations se déroulaient néanmoins dans un cadre qui rappelait encore l'ancien rite. C'est pourquoi, le visiteur ordonnait au curé de la paroisse de déplacer les « images ruthènes » qui entouraient l'autel et de faire ériger dans les deux prochaines années, avec l'aide du patron et des paroissiens, un nouvel autel adapté au rite latin (*Ibid.*, p. 297v).

¹⁷⁴ *VUB*, F. 57, B-53, n° 40, f. 93v : « in dictis uillis sunt permixti Latini cum Graecis, festa et ieiunia Graeca Latini frequenter obseruant ».

¹⁷⁵ *VUB*, F. 57, B-53, n° 42, f. 883-909.

femmes calvinistes et seigneurs de plusieurs villages peuplés de paysans de rite grec¹⁷⁶. Le schéma de ce territoire (Fig. 9) situé pourtant à l'écart des grands centres urbains de la voïvodie révèle à quel point la diversité confessionnelle émergeait ici dans les localités les plus reculées, même si les sièges des paroisses latines servaient indéniablement de pôles de diffusion du rite latin.

Fig. 11 : Une zone frontalière entre les rites : le siège du doyenné de Svir et ses environs (vers 1653)¹⁷⁷



¹⁷⁶ *Ibid.*, f. 906.

¹⁷⁷ Le schéma ne représente que les villages qui purent être identifiés et localisés sur la carte (exceptionnellement, leurs noms sont présentés dans la version polonaise, utilisée dans la source).

Il est vrai que les informations fournies par l'enquête ecclésiastique n'offrent qu'un instantané qui cache inévitablement certaines évolutions en cours et peut-être le développement progressif du culte latin aux dépens de l'Église ruthène. Cependant, le renversement des équilibres confessionnels fut un processus relativement lent et rarement linéaire. Les tâtonnements associés au droit de patronage se voient ainsi dans la stratégie confessionnelle adoptée sur les domaines du chapitre latin de Vilnius, censé être *a priori* un promoteur inconditionnel du rite latin parmi les dépendants directs de ses domaines. Si l'on s'en tient à cette idée, la lecture des actes de l'institution peut parfois susciter des surprises. Le 4 février 1649, les chanoines acceptèrent ainsi d'accorder 12 zlotys au prêtre ruthène de Luki afin qu'il achetât un eucologe pour son église¹⁷⁸. À la date du 13 mai 1669, le même registre contient une fondation de deux *włóki* pour le curé « grec » de Vawča (près de Vicebsk) avec l'obligation de célébrer tous les dimanches selon le rite ruthène [*nabożeństwo ruskie zwyczajne*] – et également « les jours de la semaine si ses possibilités et sa santé le lui permettent » – et de prier alors pour le salut des membres du chapitre¹⁷⁹. Ces liens marqués par une différenciation bien établie mais, dans le même temps, capables d'intégrer les disparités tant qu'elles ne dépassaient pas les limites fixées à chacune des communautés, rejoignent les lignes de démarcation qualifiées dans la typologie de Keith Luria de « frontière de deuxième type »¹⁸⁰. La division du sacré, admise par les fidèles, laissait ainsi subsister un espace sécularisé qui rendait possible l'existence de liens solides, mêmes s'ils étaient asymétriques et fréquemment renégociés, entre les communautés.

Les expériences multiples, vécues par les chrétiens orientaux de Pologne-Lituanie du premier XVII^e siècle offrent un éventail particulièrement riche de défis et de solutions, nées avec les révolutions religieuses propres à cette époque. Il serait sans doute vain de chercher à mesurer si les réponses produites se rapprochèrent davantage de la résolution violente des divergences visibles ou si le besoin d'établir un mode de vie quotidien parvint à imposer la conciliation. D'une part, les sources trop tacites sur ces points ne permettent pas d'y répondre de manière fondée et univoque. D'autre part, cette approche elle-même ne paraît pas pleinement adéquate, car dans la République polono-lituanienne la coexistence précéda l'éclatement massif du christianisme, survenu à partir du XVI^e siècle, et il n'est pas certain que ce nouveau contexte entraîna sur-le-champ un bouleversement profond des rapports

¹⁷⁸ J. Kurczewski (éd.), *Kościół Zamkowy...*, vol. 3, p. 145.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹⁸⁰ Voir la mise au point proposée par l'auteur dans : K. P. Luria, « Les frontières du sacré », *Chrétiens et sociétés* [Online], 15 (2008) [<http://chretienssocietes.revues.org/562>].

préexistants. Dans le même temps, il n'y a pas lieu de douter que, dans le cas ruthène, l'Union confronta les croyants à de nouvelles interrogations et diffusa, à terme, de nouvelles acceptions de l'Église kiévienne. Pour les fidèles de cette dernière, c'est précisément ce besoin de définition et moins la concurrence interconfessionnelle, qui constitua l'enjeu majeur de la période. Afin de comprendre les choix et les réponses qui furent formulées, il faut dès lors délaissier l'idée d'un cloisonnement social trop étroit – présent mais moins pertinent dans ce cas – et adopter la perspective des acteurs engagés dans ces processus.

Tous, depuis les magnats jusqu'aux couches populaires, étaient bien entendu disposés à mettre en place des stratégies complexes pour tirer le meilleur parti de leur position dans la communauté. Cette attitude reflétait moins un formalisme excessif dans les questions de la foi que la capacité – semble-t-il partagée, d'après les sources disponibles – de superposer plusieurs strates « identitaires », avec une place différente accordée au religieux, en fonction des types d'activité et de la nature des liens sociaux considérés. Un grand seigneur doté de charges sénatoriales pouvait ainsi apparaître comme un fervent adepte de son Église sur son domaine, former des alliances politiques avec les représentants d'une confession concurrente ou encore apparaître en protecteur bienveillant de ses dépendants qui relevaient d'une institution ecclésiastique concurrente mais protégés par les ancêtres du lignage¹⁸¹. De la même façon, un villageois pouvait se prétendre ruthène par tradition familiale ou du fait des habitudes de la communauté locale, mais se marier à l'église catholique latine, nouvellement fondée dans sa localité, et y faire baptiser ses enfants afin de maintenir une continuité rituelle dans une forme de syncrétisme chrétien.

Quelle fut alors la place de l'Union dans ces modes d'existence superposés et déployés à des échelles diverses en fonction des catégories sociales ? Pour la haute et la moyenne noblesse la mise en avant d'un catholicisme de rite oriental paraît avoir consolidé certains réseaux de clientèle mais, considérés face au rite latin, ces processus servirent surtout de stratégie complémentaire, derrière les conversions à la confession dominante. Dans le paysage urbain, la réponse paraît plus mitigée car même si l'appartenance à l'Union fut promue par les pouvoirs officiels et progressivement acceptée par de nombreuses élites, elle se révéla inadaptée aux partages institutionnels, qui constituaient le cœur des équilibres politiques et économiques des grandes cités. Enfin, l'attitude de la plus grande partie de la population rurale reste particulièrement difficile à saisir. Là où les sources laissent entrevoir ce domaine

¹⁸¹ À titre d'exemple, il suffirait de noter, dans l'affaire du mariage entre Janusz Radziwiłł et Zofia Olelkowiczówna, que le premier pourtant de confession calviniste fut soutenu par Jan Zamojski, face à Chodkiewicz qui, comme le Grand hetman de la Couronne, confessaient la religion catholique (T. Kempa, *Wobec Kontrreformacji...*, p. 122).

opaque, il semblerait bien que la paysannerie regarda l'Union avec un certain détachement. Ainsi, l'une des informations les plus authentiques de l'intermède comique de Pyliński se trouve vraisemblablement dans la question prononcée par Iwan : « que m'apportera cette foi ? ». De fait, le statut de la paysannerie dans la Lituanie du début du XVII^e siècle amène à penser que l'acceptation de l'Union ou son rejet, généralement implicite, n'influaient que modérément sur la position sociale ou la pratique des communautés locales, à l'exception d'éventuels rapports avec le seigneur de la même confession. Les communautés villageoises étaient probablement conscientes des évolutions institutionnelles survenues en 1596 et elles savaient jouer avec ces démarcations encore poreuses mais les occasions devaient être assez rares. Nous nous risquons donc à supposer que dans les campagnes l'Union n'entraîna ni hostilité systématique ni engagement massif, mais se diffusa par le renouvellement progressif des structures ecclésiastiques locales, qui suivirent leurs processus propres.

Devant ces réflexions, les visites pastorales latines offrent un point de repère à la fois inattendu et précieux. L'examen de la carte des enquêtes accomplies en 1653-1654 révèle que la frontière devenait la plus apparente, dans le document établi par le visiteur, précisément là où les deux rites entraient dans un jeu de concurrence directe. Il est ainsi surprenant de ne voir aucune mention des Ruthènes, ou de manière très éparse, dans toutes les régions orientales du diocèse où ils étaient pourtant bien plus nombreux. Cela indique que, dans les territoires où une population l'emportait largement sur l'autre, la coexistence prenait la forme d'une ligne de partage moins perméable et rendait moins visible le parti adverse, aussi bien par un repli identitaire des minorités que par la vision hégémonique de l'Église dominante. La frontière confessionnelle naissait ici d'un relatif équilibre et par là même, plaçait les fidèles dans une forme d'interdépendance alimentée par la division.

Conclusion

Le 20 février 1658, les Ruthènes uniates de Vilnius adressèrent une lettre aux moines et aux hiérarques, réunis à Žyrovičy pour le chapitre général de l'ordre basilien¹. Les auteurs du document demandaient au clergé quelle devait être leur réponse face aux injonctions du voïvode moscovite, Mikhail Šakhovskoj. À cette date, la capitale lituanienne et sa région étaient depuis deux ans et demi aux mains des armées du tsar. Après la fin des combats et le recul de l'épidémie de peste, qui s'était déclarée au cours de l'été précédent dans la capitale conquise, plusieurs habitants commencèrent à revenir vers leurs maisons. Parmi eux, il y avait de nombreux Ruthènes orthodoxes, favorisés par le nouveau pouvoir, mais également des uniates. Dès le 11 juin 1657, le tsar Alexis Mikhajlovič avait ordonné que ces derniers fussent chassés des villes car, par leur volonté de « célébrer selon leur coutume [обычай] ils introduisaient un schisme parmi les habitants de la foi chrétienne orthodoxe² ». Le voïvode laissait donc le choix aux laïcs entre l'abandon de l'Union ou l'exil³. La réponse de la hiérarchie ecclésiastique n'est pas connue et ne fut peut-être jamais formulée. En revanche, la plupart des magistrats ruthènes acceptèrent de se placer, du moins en apparence, sous l'autorité de l'Église orthodoxe⁴.

Durant une courte période et à l'intérieur d'un contexte singulier, la guerre façonna ainsi le mirage d'une nouvelle unité des Ruthènes. Le départ des troupes moscovites et le retour aux litiges habituels, entre les fidèles de Rome et de Constantinople, montrèrent par la suite la fragilité de ce simulacre. Pour autant, l'existence même de ces balancements confessionnels

¹ *MUH*, t. 3, n° 9, p. 19-20. Le chapitre accueillait notamment l'administrateur de la métropole kiévienne Gabriel Kolenda (*AS*, t. 12, p. 56-60).

² *AI*, t. 4, n° 115, p. 261.

³ Les ecclésiastiques étaient directement chassés de la ville, à moins de se faire passer pour des orthodoxes. Voir le cas du protopope d'Ašmjany Paweł Bokszański, qui prêta un serment de fidélité au tsar comme orthodoxe (протопоп благочестивый веры): Б. Н. Флоря, « Православие в Ливонии и Великом княжестве Литовском (2-я половина 1650-х – начало 1660-х гг.) », *Вестник церковной истории*, 3 (2008), p. 70.

⁴ Les stratégies adoptées face aux autorités moscovites furent récemment étudiées par Irina Gerasimova. L'auteur montre en particulier que les « nouveaux orthodoxes », continuèrent à entretenir une correspondance avec les hiérarques catholiques : И. В. Герасимова, *Вильна под властью русского царя (1655–1661) : судьба города и горожан*, résumé de la thèse de doctorat, soutenue à l'Institut d'histoire de l'Académie des sciences de Russie, le 16 octobre 2012, p. 21-22.

souligne parfaitement la proximité ambiguë entre les deux communautés. Aux yeux des représentants moscovites, les uniates polono-lituanien étaient certes en dehors de la « vraie Église » mais, dans le même temps, suffisamment proches pour menacer la communauté orthodoxe et aussi la réintégrer de fait, sans pratiquer un rite de conversion. L'expérience de la guerre polono-moscovite (1654-1667) met donc en lumière une autre question bien plus importante : est-il légitime de prétendre que vers le milieu du XVII^e siècle les Églises uniate et orthodoxe kiévienne avaient achevé leur construction et formaient déjà deux ensembles parfaitement séparés ? Après avoir suivi sur près d'un siècle l'évolution religieuse de la communauté ruthène et ses divisions, formuler une réponse cohérente revient à se confronter à une succession de « dualités⁵ ».

La première d'entre elles s'observe dès le XVI^e siècle. D'une part, elle met en avant une forte idée d'unité, construite avant tout sur les pratiques religieuses. L'usage d'une langue liturgique et d'un rite particulier ne se limitait pas ici à définir une communauté de croyants mais trouvait des échos dans les processus sociaux et même dans les statuts des personnes, à l'intérieur des institutions municipales et professionnelles des villes. L'empreinte juridique de la religion « de rite grec », exprimée par le vocabulaire de l'administration séculière, renforçait donc cette cohésion et, pour la population roturière, rendait d'autant plus nette, sans effacer sa porosité, la séparation entre les confessions.

Dans le même temps, l'Église ruthène n'exerçait qu'un contrôle lâche sur son territoire et témoignait d'une extrême dispersion, avec plusieurs centres locaux, relativement indépendants face au pouvoir de l'épiscopat. L'efficacité du gouvernement ecclésiastique était également entamée par l'entremêlement de ses normes juridiques, qui associaient le droit canon byzantin avec la législation princière locale. À cela s'ajoute que, durant tout le XVI^e siècle, l'emprise des juridictions ecclésiastiques orthodoxes recula de manière continue face à la justice séculière et malgré les tentatives répétées des métropolites kiéviens pour rétablir leurs prérogatives. À l'échelle paroissiale, enfin, les structures locales ruthènes se révélaient moins stables que le réseau latin, avec des juridictions territoriales moins bien définies. La raison d'une telle situation était leur dépendance plus étroite du droit de patronage laïc, qui s'exerçait non seulement sur la collation, mais également sur la propriété des bénéfices. L'ensemble de ces défis ne purent trouver que des solutions partielles et, encore au milieu du XVII^e siècle, l'inertie structurelle laissait des traces parfaitement visibles sur les Églises

⁵ Ce terme renvoie aux représentations de l'époque, exprimées par le métropolite Piotr Mohyla : « Unio non est Unitas. Unitas excludit dualitatem ; Unio duo sine unibilium destructione unico uult combinare nexu » (E. Šmurlo, *Le Saint-Siège...*, n° 94, p. 164).

ruthènes uniate et orthodoxe. Le réseau parossial put néanmoins se densifier suite aux nouvelles fondations et connut des progrès dans son administration grâce à la réorganisation des archiprêtres sur le territoire de la voïvodie de Vilnius.

Inversement, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, l'autorité normative encore faible de la hiérarchie laissa la place nécessaire au développement d'un mouvement de réforme orthodoxe, venu d'en bas et porté à la fois par les clercs et les élites laïques des territoires méridionaux de la métropole de Kiev. La meilleure trace de cette nouvelle spiritualité se trouve dans la littérature homilétique et les « Évangiles commentés », destinés à la prédication. Même si ces tendances révélaient d'indéniables emprunts aux ouvrages réformés, il serait erroné de les réduire à de simples conséquences ou, inversement, à une réplique à la rhétorique de leurs concurrents confessionnels, catholiques et protestants. L'origine géographique du mouvement, située dans un territoire ouvert sur la culture latine depuis au moins le XIV^e siècle, et les parcours de ses principaux acteurs, quand ils sortent de l'anonymat, conduit à nuancer une lecture strictement confessionnelle du phénomène. En réalité, il serait vraisemblablement plus juste d'y voir l'effet de l'assimilation de la culture humaniste – inégale et encore balbutiante – par les lettrés ruthènes de la région. Un tel bagage, critique et scripturaire, les aurait précisément amenés à puiser aux diverses sources et à employer à leur profit les méthodes de leurs opposants, quitte à dénoncer ensuite le contenu dogmatique de leurs ouvrages. La Lituanie occidentale suivit toutefois une voie plus conservatrice à l'intérieur de ces évolutions, par la promotion de textes « traditionnels » de l'homilétique orthodoxe. Grâce au soutien de magnats locaux ces recueils purent être imprimés et, plus tard, traduits en langue vernaculaire afin de rendre leur contenu accessible aux fidèles.

Ces considérations amènent également à repenser l'état du clergé ruthène de la fin du XVI^e siècle pour abandonner l'image monotone d'un groupe inerte, détaché des attentes spirituelles des laïcs. Tout comme les autres couches de la population, les clercs offraient à cette époque un tableau hétérogène et certains prêtres se montrèrent soucieux de faire émerger des modèles de prédication à la fois accessibles aux fidèles et attentifs à leurs questionnements. Ils purent ainsi alimenter et parfois initier les nouveaux modes de sociabilité religieuse, façonnés par les confréries ruthènes, apparues dans les années 1580. La rapidité et l'ampleur de la croissance des nouvelles associations orthodoxes soulevèrent aussitôt le problème de leur rapport aux autorités traditionnelles de l'Église. Les questions de spiritualité évoluèrent alors vers celles de l'autorité et de son exercice. Les confrères de L'viv entrèrent en conflit avec leur évêque dès 1586, mais la Lituanie resta longtemps à l'écart des frictions et le métropolite prit même le parti des opposants au hiérarque. Vers 1591, Rahoza s'inscrit ainsi

sur le registre de la confrérie de Vilnius comme l'un de ses membres honoraires, avec quelques-uns des sénateurs orthodoxes lituaniens. Les évolutions empruntèrent donc des parcours variés, à l'image de l'éclatement des cadres ecclésiastiques, mais les influences réciproques jouèrent ici un rôle primordial. En 1592, l'arrivée à Vilnius de clercs intimement liés à la confrérie de L'viv, marqua une étape essentielle dans l'activité de l'association orthodoxe de la cité et modifia en profondeur les anciens équilibres des pouvoirs, dans la communauté ruthène du diocèse métropolitain.

Deux ans plus tôt, la hiérarchie kiévienne commençait en effet à initier à son tour des réformes internes de son Église, sous l'impulsion donnée par la visite du patriarche constantinopolitain Jérémie II Tranos dans la République. Confronté à une situation confuse et tiraillé entre divers partis, celui-ci confirma les statuts des principales confréries orthodoxes, mais dota également la métropole de nouvelles structures administratives et laissa des instructions pour les réformes internes de la vie religieuse locale. L'examen des documents rédigés à cette occasion laisse penser que, contrairement à une idée souvent répandue, Jérémie II ne détruisit pas les équilibres locaux par sa mauvaise connaissance du contexte de la communauté ruthène. En particulier, la nomination de Cyryl Terlecki comme exarque ne visait pas à limiter mais davantage à assister le pouvoir du métropolite, sur les terres de la Couronne, tout comme la fonction attribuée à l'évêque de Volodymyr – désigné comme protothroné – pour la Lituanie. Néanmoins, la barrière linguistique servit de prétexte à certains évêques locaux pour essayer d'employer l'autorité patriarcale en faveur de leurs intérêts particuliers. À partir de ce moment, l'histoire des prémices de l'Union de Brest se trouve entachée par plusieurs tentatives de falsification, généralement faites à l'aide de documents blancs, pourvus de signatures et de sceaux originaux.

Les aspirations des évêques de la Couronne, issues des forces centrifuges du clergé kiévien, se confrontèrent alors aux tentatives réformatrices du métropolite, aidé de l'évêque de Brest-Volodymyr, et débouchèrent sur des tensions entre les principaux représentants de l'épiscopat orthodoxe. D'un côté, se retrouvèrent les hiérarques directement visés par les actions disciplinaires, déjà énoncées par le patriarche (Bałaban, Pelczycki), et ceux qui voulaient jouer de l'éloignement du pouvoir métropolitain pour maintenir une autonomie de fait sur leur territoire (Terlecki, Zbirujski). Face à eux, se placèrent ceux qui souhaitaient promouvoir un meilleur contrôle de la hiérarchie, y compris épiscopale, afin de rendre plus efficaces les structures de l'Église ruthène et qui par leur position se trouvaient eux-mêmes à la tête du clergé kiévien (Michał Rahoza et Melecjusz Chreptowicz). Même si ces divisions ne recoupaient qu'imparfaitement les frontières administratives de la République, il reste

indéniable que chacun des camps convergeait vers un espace particulier : les régions du Sud-Est de la Pologne pour les premiers et la Lituanie occidentale pour les seconds.

Ces ambitions concurrentes furent l'une des causes majeures, à l'origine du premier projet d'Union. Les évêques de L'viv et de Luc'k, Gedeon Bałaban et Cyryl Terlecki, furent probablement parmi les instigateurs du premier projet d'Union avec Rome daté du 4 juillet (24 juin) 1590. Le texte s'adressait alors tout autant au métropolite de Kiev qu'à l'Église latine et ne fut transmis au roi de Pologne que deux ans plus tard. En effet, le document devait servir d'avertissement lancé à Michał Rahoza pour lui rappeler qu'il ne devait pas s'ingérer de manière trop accentuée dans les affaires des hiérarques méridionaux de la Couronne, rejoints par celui de Pinsk, au risque de perdre toute autorité sur ces régions. Un an plus tard, au synode de Brest d'octobre 1591, la hiérarchie et les principales confréries énoncèrent des compromis censés rétablir la cohésion parmi les principales forces de l'Église ruthène.

Très vite, cette répartition devint obsolète. La transposition des conflits de L'viv à Vilnius, où les aspirations à l'autonomie dans le domaine spirituel mais aussi temporel amenèrent la confrérie orthodoxe vers un conflit avec le pouvoir municipal de la capitale, plaça l'association de plus en plus à la marge des anciens équilibres institutionnels et confessionnels. Le métropolite se retrouva à son tour dans une position délicate qui, sans prendre la forme d'une querelle ouverte, ne pouvait sanctionner les aspirations de la confrérie de Vilnius et de son clergé. Ces divergences devinrent explicites au synode métropolitain de 1594, où les confrères présentèrent un programme de réforme de l'Église ruthène, à la fois précis et ambitieux. Peu après cette rencontre, l'ancien projet unioniste revint à l'ordre du jour, mais il était désormais destiné à offrir à l'épiscopat un moyen efficace pour freiner les empiétements contre son autorité, y compris spirituelle, et rétablir son emprise sur les fidèles placés sous sa juridiction. L'Union avec Rome ressortait donc comme l'une des voies envisagées par le clergé afin de réformer l'institution. Elle naissait bien moins d'une crise profonde du clergé, qui aurait laissé l'entière initiative aux fidèles laïcs, que de son incapacité à homogénéiser les divers élans réformateurs exprimés à l'époque par les ecclésiastiques eux-mêmes mais aussi dans la société laïque.

La formulation désormais explicite des intentions unionistes de l'épiscopat kiévien déboucha toutefois sur des basculements et des divisions. Cette fois-ci, l'ensemble des hiérarques lituaniens s'exprima en faveur de l'Union, avec le métropolite lui-même qui hésita mais soutint discrètement la démarche. Inversement, les évêques de L'viv et de Przemyśl se rapprochèrent des opposants, probablement par crainte de se retrouver isolés face aux fidèles très souvent liés aux confréries particulièrement nombreuses et influentes dans leurs diocèses

respectifs. Les réactions de la population laïque sont mal connues mais, dans les grandes villes, où les associations orthodoxes et leur clergé rencontraient une forte audience – à l'image de Vilnius – des troubles purent avoir lieu, et furent alimentés par les rumeurs sur l'apostasie de la hiérarchie ecclésiastique. L'émergence d'importantes tensions, dès avant la promulgation de l'Union, s'expliquait partiellement par l'attitude du métropolite qui se révéla inefficace et, à terme, porta même préjudice au projet. Les récurrentes tergiversations de Rahoza l'empêchèrent en effet de porter la question de l'Union sur la scène publique afin de défendre sa position. Inversement, il persista jusqu'aux derniers instants à prétendre qu'il n'était pas impliqué dans les démarches hasardeuses « de quelques évêques » et continuait à clamer sa fidélité à la religion orthodoxe, sans évoquer la question délicate de l'obédience. Pourtant, les préparatifs de l'ambassade romaine et les déclarations fréquentes de Sigismond III qui, à partir de l'été 1595, rappela régulièrement son soutien aux évêques unionistes, jeta à plusieurs reprises le discrédit sur les affirmations du métropolite, qui affirmait ne pas être informé des négociations. Les preuves de ce qui fut perçu comme la duplicité du hiérarque ruthène fragilisèrent d'autant plus le projet d'Union que les prédicateurs anti-unionistes n'eurent aucun mal à le décrire comme une « conjuration ». Les quelques échos laissés dans les sources suggèrent que les opposants remportèrent indéniablement la première étape de l'affrontement rhétorique, avant même la proclamation officielle de l'Union. Il est certain que la voix des confréries orthodoxes fut loin d'être écoutée par l'ensemble des fidèles de l'Église ruthène mais elle fut la seule, dans ce moment crucial, à formuler un propos à la fois cinglant et cohérent, et elle fut donc la seule à être entendue.

L'Union fut fragilisée aussi par les divisions préalables. La nécessité d'agir vite par peur d'une déposition canonique amena les évêques ruthènes à recourir à des subterfuges qui sapèrent la valeur juridique des actes essentiels de leur projet. Ainsi l'ensemble des principaux documents envoyés à Rome (déclaration de Torčyn, l'exemplaire polonais des *XXXII Articles* ou la déclaration du 22 juin 1595) furent très vraisemblablement rédigés sur des feuilles blanches, récupérées par Terlecki à Sokal' en 1594, avec les sceaux et les signatures des deux évêques restés dans l'obédience constantinopolitaine. Cette légitimité chancelante, construite sur une unité feinte, même s'il était difficile de le démontrer explicitement, rendit les arguments de la controverse d'autant plus audibles.

La cérémonie qui promulgua l'Union à Rome, le 23 décembre 1595, ne suffit pas à compenser les défauts de procédure au cours des préparatifs. Il n'était pas question de solennité, ni même de validité de l'événement mais des divergences évidentes entre Rome et

l'Église ruthène locale. Sur ce point, il fut souvent souligné que non seulement la Curie ne donna aucune réponse aux conditions préparées par les Ruthènes pour l'Union, mais encore que les formules utilisées dans les documents romains étaient en contradiction avec l'esprit et parfois même le contenu des *XXXII Articles*⁶. Bien entendu, ce constat est loin d'être anodin pour l'analyse des regards réciproques mais là n'est pas l'essentiel. Dans ce dialogue déséquilibré, la papauté ne pouvait accéder à des conditions qui, pour certaines, touchaient à l'expression du dogme, à l'époque même où l'Église catholique veillait à définir clairement ses pratiques et aussi ses formules face aux confessions protestantes. Pour certains, répondre aux demandes Ruthènes pouvaient même paraître superflu car, depuis le mois d'août 1595 une *Instruction sur les rites grecs*, promulguée par Clément VIII, traitait clairement plusieurs questions liturgiques et le problème de l'administration des sacrements, dans les Églises catholiques de « rite grec ». Pour saisir le regard des envoyés ruthènes sur les événements, il faut là aussi prendre garde aux statuts accordés aux documents. Même si rien ne l'exprime explicitement, la forme des *XXXII Articles* les rapproche fortement des diverses instructions préparées pour les synodes métropolitains locaux ou de celles confiées aux représentants de la noblesse à la Diète. Dès lors, il faut y voir avant tout des propositions et des requêtes dont l'acceptation ou le rejet ne remettaient pas véritablement en cause l'aboutissement du projet. Néanmoins, ce qui faisait cruellement défaut à cette négociation était l'indication concrète des pratiques qui devaient être modifiées dans l'Église ruthène et surtout des moyens pour y parvenir.

Le retour dans la République de l'ambassade conduite par Pociej et Terlecki se fit dans un contexte d'autant plus incertain que l'introduction de l'Union n'avait pas été préparée, alors que les prêches des opposants résonnaient déjà depuis plusieurs mois sur les places et dans les églises de plusieurs cités importantes de la République. Ce désintérêt *a priori* surprenant de l'épiscopat face aux aspects disciplinaires de l'Union avait une double origine. La première s'inscrivait dans la nature même du projet unioniste qui annonçait vouloir conserver tous les usages en place avant l'Union. L'autre cause, moins explicite, provenait des représentations forgées par l'autorité fragile des hiérarques kiéviens. Sachant leur pouvoir disciplinaire limité, en particulier sur les domaines privés, les évêques prirent l'habitude de construire les relations avec leurs subordonnés à travers le prisme juridique ou plus exactement institutionnel, qui reliait de manière stable les paroisses, les archiprêtres, les clergés cathédraux et l'évêque. De tels liens étaient affirmés solennellement mais finalement

⁶ Voir par exemple : M. V. Dmitriev, « L'Union de Brest (1595-1596)... », p. 56.

de manière assez rare lors des ordinations ou des synodes réunis par les hiérarques. Ces contacts peu fréquents entre le clergé paroissial et l'épiscopat limitaient de fait les conflits car chacune des parties avait intérêt à maintenir la validité du rapport juridique réciproque. L'évêque assurait ainsi au prêtre le droit d'accès à son bénéfice et, celui-ci, réaffirmait en retour l'autorité épiscopale sur le territoire de la paroisse. Cet aspect, à première vue annexe, explique d'ailleurs les problèmes posés par les clergés des confréries, dont une partie pouvait être assimilée à des « prêtres gyrovagues » et se plaçait à l'écart des réseaux hiérarchiques habituels.

Les évêques unionistes estimèrent vraisemblablement que le changement d'obédience s'inscrirait tout naturellement dans les cadres de l'Église kiévienne puisqu'il ne modifiait pas directement les jeux de pouvoir locaux. Cette vision était d'ailleurs assimilée à la fois par les opposants et les détracteurs de l'Union, comme le prouvent les décisions des synodes de Brest d'octobre 1596, qui sanctionnèrent le schisme de la métropole ruthène entre deux obédiences. Cet épisode essentiel des ouvrages de controverse, raconté et commenté par divers auteurs, comporte quelques aspects singuliers. L'un d'eux concerne les excommunications réciproques prononcées par les assemblées uniate et orthodoxe. Devant le rappel récurrent du grand nombre de personnes présentes à Brest, on ne peut qu'être surpris de ne voir figurer sur les actes d'excommunication que les six évêques unis à Rome et treize clercs orthodoxes. Surtout, aucun nom laïc ne figure sur ces listes, alors même que plusieurs d'entre eux jouèrent un rôle primordial dans les discussions menées durant cette rencontre. Cette dualité juridique fait ressortir l'embarras des deux adversaires devant la proclamation du schisme et, dans le même temps, la difficulté du clergé à formuler en termes précis les divisions religieuses qui ressortaient des cadres stricts des divisions institutionnelles en place.

L'ambiguïté, devenue la norme dès 1596, explique alors que la première décennie de l'Union fut marquée par d'incessantes frictions juridictionnelles, avec l'intervention fréquente des tribunaux laïcs. Toute la difficulté consiste à saisir les enjeux et les pratiques des partages d'une institution qui aux yeux du prince et de la majorité des croyants continuait à former un tout indivisible. La meilleure métaphore pour cette étape fondatrice dans l'histoire des Églises uniate et orthodoxe de l'espace-lituanien renvoie à plusieurs calques superposées, correspondants aux divers domaines liés à l'institution ecclésiastique, qui, réunis ensemble, reproduisaient fidèlement l'apparence de l'Église kiévienne d'avant 1596, mais pris séparément offraient une image originale, correspondante à l'une des définitions de l'institution saisie par la division.

Pour les clercs ruthènes, l'événement fournit une occasion unique de s'interroger sur leur rapport aux traditions institutionnelles et ecclésiologiques de leur Église. Malgré quelques signes apparents, comme la mention du pape ou du patriarche dans les liturgies, nous ne savons malheureusement presque rien sur les réactions de la majorité du clergé face à l'Union. Combien furent-ils à formuler clairement la question de l'obédience et combien d'entre eux y apportèrent une réponse parfaitement explicite demeurent des questions qui échappent au regard de l'historien. Pour autant, les principaux heurts survenus entre le clergé lituanien et le métropolite Hipacy Pociej, dans les années 1608-1609, dévoilent qu'à cette période les clivages entre les obédiences restaient encore incertains et fragiles. Le clergé paroissial pouvait ainsi jouer de ses appartenances pour défendre son autorité locale et s'affranchir du contrôle disciplinaire, imposé par la hiérarchie.

Ce fut toutefois le dernier épisode de confrontation massive et directe entre les structures ecclésiastiques orthodoxes et le pouvoir métropolitain uniate. La défaite de la révolte ecclésiastique, imposée par l'intervention du roi, marqua la fin de la période « juridique » dans l'histoire de l'Union. L'ampleur de la contestation mais également son échec, malgré le soutien apporté par les plus hautes instances séculières de la grande-principauté lituanienne, montra que chacune des deux Églises ruthènes ne pouvait espérer l'emporter sur l'autre par le seul recours aux pouvoirs séculiers et à la justice. La question des obédiences des chrétiens orientaux polono-litaniens rompait donc avec les anciennes représentations et cessait d'être une simple question de droit et de pratiques pour devenir une question de foi. Le défi posé aux clergés uniate et orthodoxe renvoyait désormais à la mise en place de structures et d'une rhétorique nouvelles, plus proches des fidèles et capables de diffuser des références religieuses, censées rendre plus nette la démarcation entre les deux obédiences. Cette évolution confessionnelle du débat profita également du foisonnement de la controverse, qui prit le relais de la confrontation publique, expulsée pour un temps de la rue après les événements de 1609, du moins sur le territoire lituanien du diocèse métropolitain.

Les premiers efforts portèrent sur le monachisme qui par sa place dans les institutions ecclésiastiques orientales, devait constituer le foyer des nouveaux élans réformateurs. Contrairement à une idée tenace qui parle d'un rejet massif de l'Union par les moines, force est de constater que dans les voïvodies de Vilnius et de Trakai, les principales communautés rallièrent rapidement l'Union, même si certaines comme Supraśl servirent pendant quelques années de pôles d'opposition à l'autorité des métropolites uniates. La réforme monastique emprunta toutefois des modèles originaux, à la marge de l'ancienne tradition. L'archimandrite de la Sainte-Trinité de Vilnius, Józef Rutski, organisa progressivement un nouvel ordre de

moines basiliens qui associaient à la tradition cénobitique orientale les modèles structurels et l'activité pastorale, venus des réguliers latins et, en particulier, des jésuites. À la fin des années 1630, les trente-six couvents basiliens servaient de véritable vivier de recrutement de l'élite ecclésiastique uniate. L'institution joua ainsi un rôle essentiel dans l'émergence d'un modèle ecclésiastique singulier, fondé sur un large recours aux méthodes et à l'éducation latines, avec pour certains des séjours dans les collèges pontificaux d'Europe centrale ou en Italie. Toutefois, nonobstant le poids et l'étendue de ces réformes, là encore les conséquences furent en partie contradictoires. En particulier, l'unité renforcée par les structures basiliennes creusa d'autant plus un profond fossé entre les réguliers et les séculiers, qui furent de plus en plus relégués dans les seules fonctions cultuelles et perdirent progressivement leur place dans le gouvernement de l'Église.

Le renouvellement monastique orthodoxe, stimulé à son tour par l'opposition à l'Union s'appuya davantage sur les fondations privées de la noblesse ruthène lituanienne, avec des monastères de taille plus réduite. En accord avec les dispositions des patrons, ceux-ci étaient fréquemment placés sous la tutelle du couvent du Saint-Esprit de Vilnius, qui assurait ainsi une administration centralisée de l'ensemble et favorisait l'efficacité du réseau. Sans en avoir la forme précise et l'appellation, ces liens constituaient donc une forme de réponse aux structures de l'ordre basilien, centrées sur le monastère de la Sainte-Trinité de la capitale lituanienne.

Les progrès de la discipline ecclésiastique s'accompagnaient également des tentatives d'introduire de nouvelles normes auprès des fidèles. Pour le clergé uniate qui devait se démarquer à la fois des catholiques latins et des orthodoxes, la question des rites était bien entendu un sujet central et sans cesse redéfini. L'usage du calendrier resta en particulier un thème récurrent de la controverse. Une autre difficulté pouvait provenir de l'adaptation des normes du droit canon romain dans la communauté ruthène. Par exemple, à la fin des années 1620, un long débat entre l'épiscopat uniate et la Curie concerna l'application locale du décret *Tametsi* du Concile de Trente, relatif aux « mariages clandestins ». Les diverses questions soulevées par ces aspects pratiques eurent pour conséquence de rapprocher le clergé des fidèles.

Les imprimés produits sur les presses orthodoxes, uniates ou latines soulignent à leur tour la place de la parole comme arme principale de la controverse confessionnelle. Recueils de prédication, dialogues de controverse et catéchismes définissaient ainsi à leur manière les lignes de partage entre les communautés. Le débat fut d'ailleurs ravivé par le rétablissement de la hiérarchie épiscopale orthodoxe, d'abord de manière officieuse en 1620, puis

officiellement en 1633, avec la reconnaissance royale de Ladislas IV. Contrairement aux événements survenus à Vicebsk ou dans la région de Kiev, la Lituanie occidentale ne connut pas de grands épisodes violents, après l'attentat commis contre le métropolite en 1609. Toutefois, la concurrence entre les structures ecclésiastiques parallèles – orthodoxes et uniates – favorisa l'éclosion de la violence verbale, apparue sous la plume de controversistes qui discréditaient la sacralité de l'Église concurrente. À quelques rares occasions, les laïcs purent reproduire ce langage dans un processus de diabolisation de l'adversaire confessionnel. L'exemple le plus connu et le plus univoque se trouve dans le sobriquet donné par les orthodoxes de Vilnius à Jozafat Kuncewicz qui, pour ses succès dans les conversions, fut qualifié de « Duszochwat » (littéralement « arracheur d'âmes »).

Derrière ces processus de différenciation se cache pourtant une réalité plus complexe. Le cas des catéchismes présente ici un exemple particulièrement intéressant. Ces ouvrages destinés à définir le fondement même des identités confessionnelles révèlent des liens parfois surprenants. Le premier catéchisme uniате, composé entre 1618 et 1623 par Jozafat Kuncewicz, particulièrement soucieux de préserver les traditions orientales, s'avère être une traduction presque exacte du catéchisme composé par le jésuite espagnol Diego de Ledesma⁷. Plus étonnants sont les emprunts catholiques présents dans la *Confession de foi orthodoxe* de Piotr Mohyla. Le métropolite orthodoxe de Kiev représente d'ailleurs un parfait exemple de cette confessionnalisation éclatée et au fond balbutiante, car ses nombreuses controverses avec les uniates ne l'empêchèrent pas d'énoncer à son tour plusieurs projets d'Union, qui devaient mettre fin au schisme local de la métropole.

L'importance des efforts fournis par les deux Églises ruthènes dans la première moitié du XVII^e siècle et leurs indéniables transformations structurelles produisent une impression perplexe au vu des empreintes laissées par ces processus sur la société laïque. Encore au milieu du XVII^e siècle, les populations lituaniennes étudiées dans ce travail témoignent d'une mobilité confessionnelle, à diverses échelles. Les hiérarchies sociales dévoilent des stratégies plus ou moins complexes et étendues mais partout s'observent des cas d'une polyphonie identitaire. Il faut pourtant se garder de lire dans ces manifestations l'expression de l'indifférence religieuse. Ce que l'on observe au contraire est une ferveur incontestable mais une ferveur qui n'est pas exclusive et qui s'inscrit parfois dans des agencements *a priori* contradictoires. Ainsi, certains testateurs n'hésitaient pas à faire des legs à la fois pour les sanctuaires uniates et orthodoxes de leur cité, mais inversement cela n'empêchait pas d'autres

⁷ Kuncewicz utilisa la traduction polonaise du texte publiée à Cracovie en 1605.

de regarder l'Union avec dédain, alors même qu'ils avaient appartenu à cette communauté et que leurs enfants occupaient des charges prestigieuses dans le clergé uniata. En somme, ce phénomène fait ressortir des appartenances religieuses « stratifiées » d'individus qui intervenaient dans des domaines ou des rapports sociaux variés et plus ou moins perméables à l'expression de la confessionnalisation. À l'intérieur de ces équilibres pluriels, l'Église uniata sut trouver sa place comme l'un des éléments d'une mosaïque déjà contrastée. Seul le monde professionnel des métiers et des institutions urbaines, fondé sur des divisions antérieures, fut au départ moins propice à l'Union qui rendit confuses les répartitions déjà établies. Ici, il fallut donc attendre que le long conflit polono-moscovite transformât, par l'intrusion massive de la violence sur la scène religieuse, la dualité en rivalité. Cette confessionnalisation par la guerre qui faillit remettre en cause jusqu'à l'existence même de l'Église uniata finit pourtant par assurer sa victoire et ouvrit un chapitre de son histoire où elle apparaissait désormais comme la principale institution ruthène de la République⁸.

L'histoire de l'Union de Brest considérée à travers le double prisme des évolutions générales de la métropole kiévienne et de leurs marques locales, analysées sur le territoire lituanien, soulève donc le problème de la place du religieux dans la constitution des ensembles politiques du XVII^e siècle. Comment faut-il interpréter en effet que, malgré les controverses et les tensions perçues sur le territoire lituanien, l'Union parvint à s'implanter de manière stable dans la grande-principauté alors qu'elle resta toujours très fragile dans les territoires de la Couronne ? D'après les divers aspects dégagés dans cette étude, il semblerait bien que l'une des clefs pour comprendre cette disparité se trouve justement dans le jeu complexe des appartenances sociales et politiques des communautés.

L'État polono-lituanien était fondé sur un équilibre mouvant entre des ensembles hétérogènes qui avaient besoin d'énoncer des marqueurs forts de distinction afin de valider leur statut particulier. Pour les Ruthènes établis dans la partie orientale du royaume de Pologne, l'orthodoxie servait ainsi de biais principal pour mener une négociation complexe avec le pouvoir royal et, sous la conduite des cosaques zaporogues, la résistance à l'Union y devint une question éminemment politique. Dans la grande-principauté, les aspirations nobiliaires à l'autonomie par rapport à la monarchie pouvaient s'appuyer sur la mise en avant de l'appartenance lituanienne face à la Pologne, à travers une démarche fédératrice et par là plus efficace. C'est pourquoi le critère religieux fut relégué ici à un rôle de consolidation des

⁸ La trêve d'Andrusovo (1667) plaça sous le contrôle moscovite ou zaporogue plusieurs régions orientales de l'ancienne Pologne-Lituanie, avec toute la rive gauche du Dniepr et la ville même de Kiev. Une grande partie des fidèles de l'Église orthodoxe ruthène se retrouva donc à l'extérieur des nouvelles frontières.

identités locales et des territoires particuliers. Les redéfinitions croisées entre l'Union et l'orthodoxie y intervenaient donc, à une plus grande échelle, dans la concurrence entre les familles de la noblesse et surtout dans les communautés urbaines, comme mode de contestation face aux actions d'un pouvoir laïc (municipalité) ou ecclésiastique (épiscopat ruthène), jugées comme excessives et défavorables aux intérêts locaux. L'évolution de la mosaïque confessionnelle lituanienne montre alors, à travers l'exemple de l'Union de Brest, que la rigidité croissante des appartenances religieuses, observée vers le milieu du XVII^e siècle, était bien moins la cause que la conséquence des conflits politiques et sociaux qui saisissaient alors l'Europe orientale.

Tableaux et figures

TAB. 1 : RÉSEAU URBAIN DE LA GRANDE-PRINCIPAUTÉ DE LITUANIE (1570-1650).....	59
TAB. 2: POPULATION DE LA GRANDE-PRINCIPAUTÉ DE LITUANIE VERS 1650.....	61
TAB. 3: DENSITÉ DE POPULATION DE LA GRANDE-PRINCIPAUTÉ DE LITUANIE VERS 1650.....	62
TAB. 4 : TAUX D'URBANISATION DE LA GRANDE-PRINCIPAUTÉ DE LITUANIE (VERS 1650)	63
TAB. 5 : PROPRIÉTÉ DE LA TERRE ET DÉPENDANTS DANS LES VOÏVODIES DE VILNIUS ET DE TRAKAI VERS 1650	66
TAB. 6 : LE RÉSEAU PAROISSIAL DES ÉVÊCHÉS RUTHÈNES DE CHELM-BELZ, L'VIV-HALYČ, PRZEMYŚL-SAMBOR ET TURAW-PINSK VERS LA FIN DU XVI ^e SIÈCLE.....	73
TAB. 7 : LE RÉSEAU PAROISSIAL RUTHÈNE DANS LES RELATIONS DES HIÉRARQUES UNIATES DU MILIEU DU XVII ^e SIÈCLE	77
TAB. 8: LES PAROISSES RUTHÈNES DANS LES REGISTRES DES FOUAGES ET DE LA CAPITATION.....	93
TAB. 9 : L'ORGANISATION TERRITORIALE DE L'ÉGLISE RUTHÈNE DANS LES VOÏVODIES DE VILNIUS ET DE TRAKAI (VERS 1650 ET 1750).....	94
TAB. 10 : SUPERFICIE MOYENNE DES PAROISSES DE RITE GREC ET LATIN, DANS LES VOÏVODIES DE VILNIUS ET DE TRAKAI (VERS 1650)	104
TAB. 11 : DISPOSITIONS TESTAMENTAIRES DE MACIEJ, PRÊTRE DE SAINT-GEORGES DE RASŲ (1522)	173
TAB. 12 : ARTICLES DES INSTRUCTIONS DE LA CONFRÉRIE DE VILNIUS AU SYNODE DE BREST (1594) ET LES DÉCRETS DU SYNODE DU 4 JUILLET 1594	243
TAB. 13 : PARTICIPANTS (AUTHENTIFIÉS) DU SYNODE ORTHODOXE DE BREST.....	320
TAB. 14 : PARTICIPANTS (AUTHENTIFIÉS) DU SYNODE UNIATE DE BREST.....	320
TAB. 15 : NOMBRE D'ADEPTES DE L'ÉGLISE UNIATE DANS LA PARTIE LITUANIENNE DU DIOCÈSE MÉTROPOLITAIN, D'APRÈS LE RAPPORT DE RAFAL KORSAK DE 1634	457
 FIG. 1: RÉPARTITION DES LOCALITÉS URBAINES DE LA GRANDE-PRINCIPAUTÉ DE LITUANIE PAR VOÏVODIE.....	59
FIG. 2 : RÉPARTITION DE LA POPULATION DE LA GRANDE-PRINCIPAUTÉ DE LITUANIE PAR VOÏVODIE, VERS 1650	61
FIG. 3 : ZONE DE CONCENTRATION DES PAROISSES RUTHÈNES DANS LA VOÏVODIE DE VILNIUS	106
FIG. 4 : ZONE DE CONCENTRATION DES PAROISSES RUTHÈNES DANS LE DISTRICT DE HARODNJA	106
FIG. 5 : ARBRE GÉNÉALOGIQUE DE MACIEJ, PRÊTRE DE LA PAROISSE SAINT-GEORGES DE RASŲ (VILNIUS).....	165
FIG. 6 : LES DOCUMENTS DE SOKAL' ET LES SIGNES DE VALIDATION DES DÉCLATIONS UNIONISTES (1594-1595).....	264
FIG. 7 : BOURSES OFFERTES AUX ÉLÈVES RUTHÈNES DANS LES COLLÈGES PONTIFICAUX (1596-1655)	385
FIG. 8 : POÈME DE GABRIEL KOLENDA À LA MÉMOIRE DE NICOLAS-CLAUDE FABRI DE PEIRESC (1638)	393
FIG. 9 : DESCENDANCE (SIMPLIFIÉE) DE BOHDAN SAPIEHA.....	437
FIG. 10 : LES RUTHÈNES DANS LES VISITES PASTORALES DU DIOCÈSE LATIN DE VILNIUS	467
FIG. 11 : UNE ZONE FRONTALIÈRE ENTRE LES RITES : LE SIÈGE DU DOYENNÉ DE SVIR ET SES ENVIRONS.....	469

TABLE DES MATIÈRES

Volume 1

<i>AVERTISSEMENT</i>	7
<i>ABRÉVIATIONS ET ACRONYMES</i>	10
<i>INTRODUCTION</i>	15
CHAPITRE INTRODUCTIF	27
<i>LES ACCENTS LITUANIENS D'UN DIOCÈSE ÉCLATÉ</i>	
I) <i>Les Ruthènes : gens, natio ou communauté de croyants ?</i>	27
1) Le prisme de la langue	30
2) Le regard de l'intérieur	36
II) <i>Les visages de la diversité religieuse : le cas de Vilnius</i>	41
1) Construire les cadres d'une coexistence	41
2) Le face-à-face institutionnel-	45
3) La religion des métiers	48
III) <i>Des villes à la campagne</i>	57
1) L'urbanisation de la Lituanie occidentale	57
2) La propriété de la terre	65
PREMIÈRE PARTIE	69
L'UNITÉ BIGARRÉE :	
UNE ESQUISSE SOCIO-INSTITUTIONNELLE DE L'ÉGLISE RUTHÈNE	
AU TOURNANT DU XVI^e ET XVII^e SIÈCLES	
CHAPITRE 1	71
<i>LES TRACÉS DES CADRES ECCLÉSIASTIQUES</i>	
I) <i>Le regard des historiens et le récit des contemporains</i>	
1) Les recherches actuelles : un projet en cours	72
2) Les compilations de l'Église uniate	74
3) La place des enquêtes princières	79
II) <i>Le réseau paroissial : statuts et définitions</i>	
1) L'Église ruthène et le droit de patronage	81
2) Paroisses ou églises ?	87
III) <i>Approche cartographique</i>	

1) Les registres des fouages : une source indispensable mais incomplète.....	92
2) Les défis d'une perspective chronologique.....	95
<i>IV) Les frontières des rites</i>	
1) Ruthènes et Latins : entre vis-à-vis et complémentarité	99
2) L' « espace vécu »	105
CHAPITRE 2	113
<i>LES PRATIQUES DE L'AUTORITÉ MÉTROPOLITAINE</i>	
<i>I) Les faiblesses et les adaptations de l'administration diocésaine</i>	
1) La formation des structures locales : des héritages renégociés	114
2) Les enjeux du vicariat.....	118
3) Vers le renforcement des structures centrales	126
4) Des laïcs au service de l'Église	136
<i>II) Le contrôle de la discipline ecclésiastique</i>	
1) La polyphonie des sources juridiques.....	142
2) Du droit canon aux décisions synodales	151
CHAPITRE 3	159
<i>UN CLERGÉ DÉPASSÉ ?</i>	
<i>I) Le personnel paroissial : un statut en question</i>	
1) Un groupe aux portes de la noblesse	159
2) La cohésion par l'endogamie.....	164
<i>II) Les aspirations sociales des curés</i>	
1) Les sources du patrimoine familial.....	171
2) La comparaison avec les Latins : un statut jaloué.....	179
<i>III) Formation ecclésiastique et culture profane</i>	
1) Les insuffisances des structures traditionnelles	184
2) Des laïcs au service de l'Église	190
3) Les voies du renouveau spirituel	200
DEUXIÈME PARTIE	213
UN HÉRITAGE EXCLUSIF À PARTAGER	
(1589-1609)	
CHAPITRE 4	215
<i>DES DISSENSIONS À L'UNION : INCERTITUDES, CONFLITS ET NÉGOCIATIONS</i>	

<i>I) Les inerties locales et les solutions extérieures : les visites des patriarches orientaux</i>	
1) Une « réforme <i>in capite</i> » : le changement métropolitain.....	216
2) L'exarchat ruthène : concurrence ou collaboration ?.....	219
<i>II) Litiges institutionnels et renouveau religieux</i>	
1) Une hiérarchie divisée.....	228
2) La discipline et les conflits culturels	231
<i>III) L'apaisement avorté et l'éclosion des pôles lituaniens du conflit</i>	
1) Le synode métropolitain d'octobre 1591	237
2) Les nouveaux lieux du débat : la confrérie de Vilnius.....	239
3) Des programmes réformateurs discordants.....	242
4) La naissance hésitante de l'Union.....	251
<i>IV) Le prisme romain et les premiers compromis</i>	
1) Le face-à-face ecclésiologique.....	270
2) Une Union incomplète	280
CHAPITRE 5	289
<i>LA NOUVELLE UNION ET LES ANCIENNES DIVISIONS</i>	
<i>I) Tensions confessionnelles et concurrence juridictionnelle : l'exemple du monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius</i>	
1) Des tutelles en concurrence.....	293
2) L'échec de la réaction institutionnelle	297
3) L'émergence des fractures juridictionnelles.....	300
4) L'Église locale face au schisme	308
<i>II) Les loyautés cléricales en négociation</i>	
1) Les préparatifs de l'Union locale	314
2) Les litiges confessionnels en représentation.....	316
3) L'enlisement des procédures judiciaires : le cas de Vilnius	326
<i>III) La crise des années 1608-1609</i>	
1) Les enjeux d'un conflit entre clercs	339
2) Confession et autonomie locale	344

TROISIÈME PARTIE	353
UNE RELIGION ENTRE DEUX ÉGLISES	
(VERS 1610 – VERS 1650)	
CHAPITRE 6	355
<i>CONSTRUIRE L'ENNEMI</i>	
I) <i>La désunion des moines</i>	
1) Un conservatisme en question	356
2) Des communautés réduites	358
3) Le monachisme au service de l'Union : entre tradition orientale et inspiration latine	362
II) <i>Des modèles et des normes</i>	
1) Des lignes confessionnelles imposées ?	374
2) Les élèves ruthènes dans les collèges pontificaux	380
3) Les différences visibles	396
III) <i>La violence et le sacré</i>	
1) La brutalité des clercs : une distinction codifiée	401
2) Les nouvelles frontières de l'affrontement	404
3) Les paroles de la discorde	411
CHAPITRE 7	419
<i>LES VOIX DES LAÏCS</i>	
I) <i>La religion des princes...et des autres : quelques remarques sur la pluriconfessionnalité</i>	
1) Une typologie sociale en question ?	420
2) Des appartenances religieuses « stratifiées »	422
II) <i>Le jeu des stratégies nobiliaires</i>	429
1) Le miroir de la Réforme	429
2) Uniatisme et affirmations lignagères	434
III) <i>Les villes : un cloisonnement négocié</i>	442
1) La distinction par la suspicion	443
2) Union et institutions : les rédefinitions confessionnelles des métiers	445
3) Les enjeux du loyalisme religieux	450
IV) <i>La foi des humbles : une confessionnalisation marginale ?</i>	
1) Entre dépendance et indifférence	456

2) La confession et la justice	461
3) Le prisme latin de la coexistence	463
CONCLUSION	473
TABLEAUX ET FIGURES	487



UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE



**KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II**

**Thèse pour l'obtention du grade de
docteur en histoire de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
présentée et soutenue publiquement par**

Laurent TATARENKO

le 1^{er} février 2014

DISCORDIA CONCORDANS

**Les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie au temps de
l'Union de Brest**

(milieu du XVI^e siècle – milieu du XVII^e siècle)

**Sous la direction de
Mme le professeur Nicole LEMAITRE
et de
M. le professeur Hubert ŁASZKIEWICZ**

Jury

**M. Maciej FORYCKI, professeur à l'université Adam Mickiewicz à Poznań
M. Bernard HEYBERGER, directeur d'études à l'EHESS
M. Hubert ŁASZKIEWICZ, professeur à l'Université catholique de Lublin Jean-Paul II
M. Jean-Marie LE GALL, professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Mme Nicole LEMAITRE, professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne**

Volume 2

DISCORDIA CONCORDANS

**Les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie au temps de
l'Union de Brest
(milieu du XVI^e siècle – milieu du XVII^e siècle)**

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

Sources

Sources manuscrites

AGAD : *Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie* [*Archives centrales des actes anciens à Varsovie*].

- *Archiwum Radziwiłłów (AR)*, dz. V, n° 947, 7299, 14536.
- *Archiwum Zamoyskich*, n° 693.

APF : *Archivio storico di Sacra Congregazione de Propaganda Fide* [*Archives historiques de la Sainte Congrégation de Propaganda Fide*].

Biglietti e Risoluzioni del S.O., t. 1.

Miscellanea Diverse, vol. 21.

Miscellanea Varie, vol. XIX.

Scritture Originale riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG), vol. 182, 367, 370, 378.

Scritture riferite nei Congressi (SC):

- Ser. I, Moscovia, Polonia, Ruteni, Senza data.
- Ser. I, Moscovia, Polonia, Ruteni, vol. 1 (1624-1674).
- Ser. II, Collegi Vari, n° 66.
- Ser. II, Ospizio dei Ruteni, vol. 1 (1639-1800).
- Ser. II, Visite e Collegi, vol. 1 (1622-1624).
- SC, Ser. II, Visite e Collegi, vol. 3 (1625).
- SC, Ser. II, Visite e Collegi, vol. 5 (1627).

ASPbII RAN : *Архив Санкт-Петербургского института истории РАН*
[*Archives de l'Institut d'histoire de l'Académie des Sciences de Russie à Saint-Pétersbourg*]

- F. 52, inv. 1, livres n° 344.
- F. 52, inv. 1, n° 51, 61.

ASV : Archivio Segreto Vaticano [Archives Secrètes du Vatican]

- *Archivum Arcis (A. A.), Arm. I-XVIII, n° 1731, 1732, 1859.*
- *Archivio Consistoriale (Arch. Consist.), Processus Consist., vol. 10-11, 25, 37.*
- *Sacra Congregazione del Concilio (Congr. Concilio), Relat. Dioec., n° 428.*

BCz : Biblioteka Książąt Czartoryskich – Muzeum Narodowe w Krakowie
[Bibliothèque des princes Czartoryski – Musée national à Cracovie]

- n° 11676/1, n° 1273 I.

BN : Bibliothèque nationale de France

- Mss. Ital. 2144.

CDIAUL : Центральний державний історичний архів України, м. Львів
[Archives historiques centrales ukrainiennes d'État, de la ville de L'viv]

- F. 408, inv. 1, n° 955.

LMAB : Lietuvos Mokslu Akademijos Biblioteka [Bibliothèque de l'Académie des Sciences de Lituanie]

- F. 9, n° 684.
- F. 16, n° 21, 58, 202.
- F. 17, n° 137.
- F. 21, n° 1114, 1424, 1618-1619.
- F. 43, n° 25599.
- F. 264, n° 82, 191, 213, 412, 418, 420, 422, 464, 550, 564, 688, 860, 908, 1047, 1148.
- F. 273, n° 2087, 3454.
- F. 273, n° 2460.

LVIA : Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas [Archives historiques lituaniennes d'État]

- F. 11, inv. 1, n° 759, 764a, 766, 782, 1053-1054.
- F. 21, inv. 1, n° 3, 6, 8, 10, 13-14, 20-21, 26.
- F. 22, n° 12.
- F. 604, inv. 10, n° 1.

- F. 610, inv. 3, n° 1, 100, 103, 206, 269-271, 352.
- F. 634, inv. 1, n° 53
- F. 634, inv. 3, n° 12, 36, 87a, 460, 619
- F. 634, inv. 4, n° 239
- *LM (Lietuvos Metrika)*, n° 85, 93, 106, 287, 292.

NIAB : Национальный Исторический Архив Беларуси [Archives historiques nationales du Bélarus]

- F. 1774, inv. 1, n° 3.

OR RNB : Отдел рукописей Российской национальной библиотеки [Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Russie]

- F. 678, n° 26
- F. 958, Divers Q. I, n° 60.
- F. 971, inv. 2, aut. 133, 150.
- Pol., F. I, n° 50, 51.

RGADA : Российский государственный архив древних актов [Archives russes des actes anciens d'État]

- F. 356, inv. 2, n° 18, 31.

RGIA : Российский государственный исторический архив [Archives historiques russes d'État]

- F. 823, inv. 1, n° 198, 246, 247, 249, 306, 313, 323, 325, 326, 369, 371, 460, 461, 501, 502, 506.
- F. 823, inv. 3, n° 46, 56, 64, 67, 81, 82, 101, 102, 103, 129, 154, 171, 172, 183, 264, 283, 375.

VUB : Vilniaus Universiteto Biblioteka, [Bibliothèque de l'université de Vilnius]

- F. 57, B-53, n° 37, 40, 42.
- F. 4, A-147, A-733, A-3900, A-3902.

ZNiO : Zakład Narodowy im. Ossolińskich [Institution nationale Ossoliński]

- n° 96/II, 14623/III, 12750/II,
- Akc. 135/81

Sources imprimées

Sources des institutions pontificales

Acta Nuntiaturae Polonae, 22 vol., Rome-Caracovie, Institutum historicum Polonicum, 1990-2006.

- t. XV/1 : *Germanicus Malaspina (1591-1598)*, vol. 1 : (1 XII 1591–31 XII 1592), JARMIŃSKI Lescus (éd.), 2000.
- t. XVIII/1 : *Franciscus Simonetta (1606-1612)*, vol. 1 : (21 VI 1606-30 IX 1607), TYGIELSKI Adalbertus (éd.), 1990.
- t. XXII/1 : *Ioannes Baptista Lancellotti (1622-1627)*, vol. 1 : (22 XI 1622-31 XII 1623), FITYCH Thaddaeus (éd.), 2001.
- t. XXIII/1 : *Antonius Santa Croce (1627-1630)*, vol. 1 : (1 III 1627-29 VII 1628), LITWIN Henricus (éd.), 1996.
- t. XXIV/1 : *Honoratus Visconti (1630-1636)*, vol. 1 : (20 IV 1630-31 VII 1631), BILIŃSKI Adalbertus (éd.), 1992.

COCQUELINES CAROLUS (éd.), *Bullarum privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, t. 4/3-5/2, Rome, 1746-1756.

HALUCYNSKYJ Theodosius, WELYKYJ Athanasius (éd.), *Epistolae Metropolitaram*, Rome, P.P. Basiliani, 8 vol., 1956-1970 :

- t. 1 : *Josephi Velamin Rutskyj (1613-1637)*, 1956.
- t. 2 : *Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda (1637-1674)*, 1956.

DANIŁOWICZ Ignacy (éd.), *Skarbiec diplomatów papieżkich, cesarskich, krolewskich, książęcych; uchwał narodowych, postanowień różnych władz i urzędów posługujących do krytycznego wyjaśnienia dziejów Litwy, Rusi Litewskiej i ościennych im krajów*, 2 t., Vilnius, Drukarnia A. N. Kirkora, 1860-1862

JAITNER Klaus (éd.), *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen, 1592-1605*, 2 vol., Tübingen, N. Niemeyer, 1984.

JAITNER Klaus (éd.), *Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen (1621-1623)*, 2 vol., Tübingen, N. Niemeyer, 1997.

KARALEVSKIJ Cirillo, « L'istruzione di Clemente VIII "super aliquibus ritibus Graecorum" (1595) e le Congregazioni per la riforma dei Greci (1593) », *Bessarione*, 17/1 (1913), p. 344-365, 466-481.

LEGRAND Émile, *Bibliographie hellénique : XVII^e siècle*, T. III, Paris Alphonse Picard et Fils. *Monumenta Poloniae Vaticana*, 10 t., Cracovie, Academia Litterarum Cracoviensis, 1913-2002.

ŠEPTYCKYJ Andreas (éd.), *Monumenta Ucrainae Historica*, Rome, Editiones universitatis catholicae Ucrainorum, 12 vol., 1964-1975 :

- t. 1: *1075-1623*, 1964.
- t. 2 : *1624-1648*, 1965.
- t. 3 : *1650-1670*, 1966
- t. 9-10 : *1075-1632. Supplementum*, 1971.
- t. 11 : *1633-1659. Supplementum*, 1974.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, Rome, P.P. Basiliani, 5 vol., 1953-1955 :

- t. 1 : *1622-1667*, 1953.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Congregationes Particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, Rome, P.P. Basiliani, 2 vol., 1956-1957 :

- t. 1 : *1622-1728*, 1956.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Rome, P.P. Basiliani, 2 vol., 1953-1954 :

- t. 1 : *1075-1700*, 1953.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, Rome, P.P. Basiliani, 1970.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Litterae Basilianorum Historiam Ucrainae illustrantes*, Rome, P.P. Basiliani, 2 vol., 1979 :

- t. 1 : *1601-1730*, 1979.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae illustrantes*, Rome, P.P. Basiliani, 4 vol., 1972-1974 :

- t. 1 : *1600-1640*, 1972.

- t. 2 : 1641-1661, 1973.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historiam Ucrainae illustrantes*, Rome, P.P. Basiliani, 13 vol., 1959-1969 :

- t. 2 : 1594-1608, 1959.
- t. 3 : 1609-1620, 1959.
- t. 4 : 1621-1628, 1960.
- t. 5 : 1629-1630, 1961.
- t. 6 : 1639-1648, 1962.
- t. 7 : 1649-1651, 1962.
- t. 8 : 1652-1656, 1963.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Litterae S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, Rome, P.P. Basiliani, 7 vol., 1954-1957 :

- t. 1 : 1622-1670, 1954.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *S. Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis*, Rome, P.P. Basiliani, 3 vol., 1952-1967 :

- t. 1 : 1623-1628, 1952.
- t. 2 : 1629-1637, 1955.
- t. 3 : 1637-1867, 1967.

WELYKYJ Athanaisus (éd.), *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusiae*, Rome, P.P. Basiliani, 3 vol., 1960-1965 :

- T. I : 1600-1700, 1960.

Woś Jan Władysław (éd.), *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Paolo Mucante cerimonia pontificio. Parte Prima : Cracovia*, Rome, Centro di Ricerca Pergamene Medioevali e Protocoli Notarili, 1981.

Woś Jan Władysław (éd.), *I due soggiorni del card. Legato E. Caetani a Varsavia (1596-1597) nella "Relazione" del maestro di cerimonie Giovanni Paolo Mucante*, Florence, Centro d'incontro della certosa di Firenze, 1982.

Sources polono-lituańskie i zbiory dzieł kontrowersyjnych

- BALIULIS Algirdas Antanas (éd.), *Pabaisko dekanato vizitacija 1782-1784 m.* [Visite pastorale du doyenné de Pabaiskas (1782-1784)], Vilnius, Katalikų Akademija, 2010.
- BARONIUS CESARIUS, *Legationes Alexandrina et Ruthenica ad Clementem VIII. Pont. Max. pro Unione et communione cum Sede Apostolica Anno Domini MDXCV die 15 Ianuarii & 23 Decembris*, Ingolstadt, Adam Sartorius, 1598.
- BOTERO GIOVANNI, *Relationi universali*, Vicence, Heredi di Perin, 1595
- Brevis orthodoxae fidei professio, quae ex praescripto Sanctae Sedis Apostolicae ab Orientalibus ad Sacrosanctae Ecclesiae unitatem uenientibus facienda proponitae*, Rome, Typographia Medicea, 1595.
- [BRONIEWSKI MARCIN], *Apokrysis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religii greckiej przez Chrystophora Philaletha*, J. Byliński, J. Długosz (éd.), Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994.
- CNOGLERUS Quirinus, *Pompa Casimiriana, sive de Labaro D. Casimiri Casimiro Regis Poloniae etc.*, Vilnius, Typis Academicis, 1604.
- Documents servant à éclaircir l'histoire des provinces occidentales de la Russie ainsi que leurs rapports avec la Russie et la Pologne*, Saint-Petersbourg, Édouard Pratz, 1865.
- DUBIŃSKI Piotr (éd.), *Zbiór praw i przywilejów miastu stołecznemu W. X. L. Wilnowi nadanych na żądanie wielu miast koronnych, jako też Wielkiego Księstwa Litewskiego* [Recueil des droits et des privilèges accordés à Vilnius ville capitale de la grande-principauté de Lituanie, à la demande de plusieurs villes de la Couronne, ainsi que de la grande-principauté de Lituanie], Wilno, 1788.
- DUBOWICZ Alexy, *Wyprawienie Osoby, Ktorą od Boga wziął, y na Theatrum świata, szczęśliwie odprawil Jasnie Wielmożny Jego Mość Pan Ianysz Skvmin Tyszkiewicz Woiewoda Wileński* [Départ de la personne reçue de Dieu et menée de manière heureuse sur le théâtre de ce monde, par Sa Grâce Très Illustre le Seigneur Janusz Skumin-Tyszkiewicz, voïvode de Vilnius], Vilnius, Monaster wileński S. Troyce, 1642.

- DUBOWICZ Aleksy, *Pioro lekkie ciężki świat noszące na pogrzebie J. M. P. Jana Kolendy Woiewodztwa Wileńskiego, Trybunalskiego, Ziemskiego Pisarza. W Wilnie w cerkwi S. Troyce Oycow Bazyliánovv w Iedności S. będących. Roku 1636. Dnia 18. Mieściacá Dec*, Vilnius, Vilnius, Akademia Societatis Jesv, 1637.
- DUBOWICZ Aleksy, *Haft ręką Bożą nádobrey duszy Wielmożney Jey Mości Pániey Heleny Sapieżanki Kyncewiczowey, Chorążyney Lidzkiej, Koniawskiej Dubickiej &c. Starościney, Położony*, Vilnius, Monaster wileński S. Troyce, 1645.
- DUBOWICZ Aleksy, *Kazanie na pogrzebie Jáśnie Wielmożnego Jeo Mości Páná P. Theophila Tryzny Woiewody Brzeskiego, Wołkowiskiego, Błudnieńskiego &c. Starosty Miáne w cerkwi Byteńskiej*, Vilnius, Monaster wileński S. Troyce, 1645.
- DUBOWICZ Jan, *Kazanie na pogrzebie jáśnie wielmożney pániey jey m. pániey Barbary Narvyszewiczowny Januszowey Skuminowey Tyszkiewiczowey* [*Oraison funèbre pour les funérailles de Sa Grâce Très Illustre la Dame Barbara Naruszewiczówna, [épouse de] Janusz Skumin-Tyszkiewicz*], Vilnius, [S. n., 1627].
- DUBOWICZ Jan, *Kalendarz prawdziwy cerkwi Chrystusowej* [*Le vrai calendrier de l'Église du Christ*], Vilnius, [S. n.], 1644.
- FIRKOVIČIUS Romualdas (éd.), *Breslaujos dekanato vizitacija (1782-1783m.)*, Vilnius, Katalikų Akademija, 2008.
- FORTES Antonius (éd.), *Acta capituli generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae*, vol. 1 : (1605-1641), Rome, Teresianum, 1990.
- FRICK David A. (ed.), *Collected works of Meletij Smotryc'kyj*, Cambridge (Mass.), HURI, 1987.
- FRICK David A. (éd.), *Wilnianie : żywoty siedemnastowieczne* [*Les habitants de Vilnius : vies du XVII^e siècle*], Varsovie, Studium Europy Wschodniej Uniwersytet Warszawski, 2008.
- GORCZAK Bronisław (éd.), *Archiwum książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie* [*Archives des princes Lubartowicz-Sanguszko à Slavuta*], t. 3 : 1432-1534, L'viv, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1890.
- HARASIEWICZ Michaele, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, L'viv, Typis Instituti Stauropegiani, 1862.
- HOFMANN G., *Griechische Patriarchen und römische Päpste : Untersuchungen und Texte*, t. II/1 (*Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche*), t. II/4 (*Patriarch*

- Ieremias II*, t. II/5 (*Meletios Pegas, Neophytos II, Timotheos II*), t. III/1 (*Theophanes III Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII*), Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1929-1933.
- JABŁONOWSKI Aleksander, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym* [*La Pologne du XVI^e siècle du point de vue géographique et statistique*], t. 8 : *Ziemia ruska : Wołyń i Podole* [*Territoires ruthènes : Volhynie et Podolie*], Varsovie, Geberthner i Wolff, 1889.
- JABŁONOWSKI Aleksander, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym* [*La Pologne du XVI^e siècle du point de vue géographique et statistique*], t. 6/1-3 : *Podlasie (województwo) [Podlachie (voïvoidie)]*, Varsovie, Skład Główny Gebethner i Wolff, 1908-1910.
- JAKUBOWSKI Jan, *Powiat grodzieński w w. XVI : mapa w skali 1 : 400.000 (z tekstem)* [*Le district de Harodnja au XVI^e siècle : carte à l'échelle 1 : 400 000 (avec commentaires)*], Cracovie, 1934 (Prace Komisji Atlasu Historycznego Polski 3).
- JANKOWSKI Henryk, ŁAPICZ Czesław (éd.), *Klucz do raju : księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku* [*La clef du paradis : un livre des Tatares polono-lituanien du XVIII^e siècle*], Varsovie, Dialog, 2000.
- JEGELEVIČIUS Sigitas (éd.), *Ukmergės dekanato vizitacija 1784 m.* [*Visite pastorale du doyenné d'Ukrmergė en 1784*], Vilnius, Katalikų Akademija, 2009.
- JESU THOMAS Á, *De procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, haereticorum, Iudaeorum, Sarracenorum, caeterorumque Infidelium*, t. 6, Anvers, sumptibus viduae [et] haeredum Petri Belleri, 1613.
- JOVAIŠA Liudas, *Visitatio dioecesis Samogitiae (A. D. 1579)* [*Visite pastorale du diocèse de Samogitie (en 1579)*], Vilnius, Aidai, 1998.
- KOROPECKYJ Roman, MILLER Dana R. (éd.), *Lev Krevza's A Defense of Church Unity and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodia*, 2 vol., Cambridge (Mass.), HURI, 1995 (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Translations 3/1-2).
- KORZENIOWSKI Józef (éd.), *Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski*, vol. 1: 1543-1566, Cracovie, Franciszek Kluczycki, 1891.
- KRAJCAR John (éd.), *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East : Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1966.

- KUTRZEBA Stanisław, SEMKOWICZ Władisław (éd.), *Akta Unii Polski z Litwą (1385-1791)*, Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 1932.
- LEGRAND Émile, *Bibliographie hellénique du dix-septième siècle*, t. 3, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1895.
- Lev Krevza's A Defense of Church Unity and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodia, Cambridge (Mass.), HURI, 1987 [fac-similé].
- ŁOWMIAŃSKI Henryk (éd.), *Akty cechów wileńskich (1495-1759)* [*Actes des métiers des Vilnius (1495-1759)*], Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2006.
- LULEWICZ Henryk (éd.), *Metryka Litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo trockie 1690 r.* [*Le Grand Registre lituanien. Les registres des fouages de la grande-principauté de Lituanie. La voïvodie de Trakai en 1690*], Varsovie, Neriton/IH PAN, 2000.
- MIKLOSICH Franz, MÜLLER Joseph (éd.), *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, 6 vol., Vienne, Carolus Gerold, 1860-1890.
- MILKOWICZ Wladimirus (éd.), *Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis*, 2 t., L'viv, Institutus Stauropigianus, 1895-1896.
- ORZECOWSKI Stanisław, *Fidelis subditus sive de institutione regia ad Sigismundum Augustum, libri duo*, Cracovie, Officina Lazari, 1584.
- PAKNYS Mindaugas (éd.), *Vilniaus miestas ir miestiečiai 1636 m. : namai, gyventojai, svečiai* [*La cité et les citoyens de Vilnius en 1636 : maisons, habitants et hôtes*], Vilnius, Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2006.
- PAPADOPULOS-KERAMEUS Athanasios (éd.), *Texte greces ti privitoare la istoria rom ne ască* [*Textes grecs, relatifs à l'histoire roumaine*], Bucarest, Carol Göbl, 1909 [= *Documente privitoare la istoria Românilor*, t. 13/1]
- POCIEJ Hipacy, *O Przywileiach Nadanych od Naiśniejszych Krolow Polskich, y przedniejszych niektorych dowodach, ktore świętą Unią wielce zalecaią y potwierdzaią* [*Des privilèges donnés par les Très Illustres rois de Pologne, et quelques preuves antérieures, qui prônent et confirment grandement la Sainte Union*], [Vilnius, 1606 ?].
- [POCIEJ Hipacy], *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi, religiej greckiej, przeciw książkom o*

- synodzie brzeskim, napisanym w Roku Pańskim 1597*, J. Byliński, J. Długosz (éd.), Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997.
- [POCIEJ Hipacy], *Relacia y uważenie postępów niektórych około cerkwi russkich wileńskich roku 1608 y 1609*, Vilnius ?, [1609] [PURML, t. 5, p. 230-249]
- POPLATEK Jan, « Wykaz alumnów seminarium papieskiego w Wilnie (1582-1773) [Liste des boursiers du séminaire pontifical de Vilnius (1582-1773)] », *Ateneum Wileńskie*, 11 (1936), p. 218-282.
- PROCHASKA Antoni (éd.), *Archiwum Domu Sapiehów [Archives de la maison des Sapieha]*, t. 1 : 1575-1606, L'viv, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1892.
- PRITSAK Omeljan, STRUMIŃSKI Bohdan (éd.), *Lev Krevza's Obrona iednosci cerkiewney and Zaxaija Kopystens'kyj's Palinodija*, Cambridge (Mass.), HURI, 1987 (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Text series 3).
- RABIKAUSKAS Paulius (éd.), *Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae*, 2 t., Rome, 1971-1978.
- RACHUBA Andrzej (éd.), *Metryka Litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo wileńskie 1690 r. [Le Grand Registre lituanien. Les registes des fouages de la grande-principauté de Lituanie. La voïvodie de Vilnius en 1690]*, Varsovie, PWN, 1989.
- RACHUBA Andrzej, DUMIN Stanisław (éd.), *Metryka Litewska. Rejestry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo smoleńskie 1650 r. [Le Grand Registre lituanien. Les registes des fouages de la grande-principauté de Lituanie. La voïvodie de Smolensk en 1650]*, Varsovie, DiG, 2009.
- REGENVOLSCIUS ADRIANUS, *Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias*, Utrecht, Johannis a Waesberge, 1652.
- ROZEMOND Keetje (éd.), *Cyrille Lucar : sermons (1598-1602)*, Leyde, E. J. Brill, 1974.
- SAKOWICZ Kasjan, *Dialog abo rozmowa Maćka z Dionizym, popem schizmatyckim wileńskim, o Wielkiejnocy ruskiej [Dialogue ou conversation de Maćko avec Dionizy, prêtre schismatique de Vilnius, au sujet des Pâques ruthènes]* (1642).
- SAWICKI Jakub, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne [Concilia Poloniae. Sources et études critiques]*, t. 2 : *Synody diecezji wileńskiej i ich statuty [Les synodes du diocèse de Vilnius]*, Varsovie, TNW, 1948.

- SEGELEVIČIUS Sigitas (éd.), *Ukmergės dekanato vizitacija 1784 m.* [*Visite pastorale du doyenné d'Ukmergė de 1784*], Vilnius, Katalikų Akademija, 2009
- SIPAYŁŁO Maria (éd.), *Acta synodalia ecclesiarum Poloniae reformatarum*, t. 3, Varsovie, Wydawnictwa Uniwersytetu warszawskiego, 1983.
- STARCZEWSKI Adalbertus de (éd.), *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI*, t. 2, Berlin/Saint-Pétersbourg, 1842.
- STARNAWSKI Jerzy (éd.), *Stanisław Orzechowski. Wybór pism*, Cracovie, Zakł. Nar. im. Ossolińskich, 1972.
- STRUMIŃSKI Bohdan, PRITSAK Omeljan (éd.), *Lev Krevza's Obrona jedności cerkiewnej and Zaxarija Kopystens'kyj's Palinodija*, Harvard Library of Early Ukrainian Littérature, Texts, vol. 3, Cambridge (Mass.), 1987.
- Supplementum ad Historica Russiae Monumenta*, t. 1., Saint-Pétersbourg, Эдуард Прац, 1848.
- SUSZA Jacobus, *Cursus vitae et certamen martyrii B. Josaphat Kuncevicii*, J. Martinov (éd.), Paris, V. Palmé, 1865.
- TYLA Antanas (dir.), *Lietuvos magdeburginių miestų privilegijos ir aktai* [*Actes et privilèges des villes lituaniennes de droit de Magdebourg*], 7 t., Vilnius, Mokslas/Pradai/LII leidykla, 1991-2010.
- t. 2 : *Kretinga, Skuodas, Šiauliai, Šventoji, Varniai, Veliuona, Viekšniai, Virbalis, Vladislavovas*, 1997.
 - t. 3 : *Kėdainiai*, 2002.
 - t. 4 : *Alytus*, 2006.
 - t. 5 : *Merikinė*, 2007.
 - t. 6 : *Trakai*, 2008.
 - t. 7 : *Merkinės miesto aktai 1598–1627*, 2010.
- VORBEK-LETTOW Maciej, *Skarbnica pamięci : pamiętnik lekarza króla Władysława IV* [*Un trésor de mémoire : le journal du médecin du roi Ladislas IV*], E. Galos, F. Mincer (éd.), Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1968.
- ŻOCHOWSKI Cyprian, *Colloquium lubelskie*, L'viv, Collegium Societatis Iesu, 1680.
- Акты, издаваемые Виленскою Археографическою коммисиею* [*Actes, édités par la commission archéographique de Vilnius*], 39 vol., Vilnius, 1865-1915 :

- t. 1 : *Акты Гродненского земского суда [Actes du tribunal territorial de Horodnja]*, 1865.
- t. 2 : *Акты Брестского земского суда [Actes du tribunal territorial de Brest]*, 1867.
- t. 3 : *Акты Брестского гродсаго суда (Actes du tribunal châtelain de Brest)*, 1870.
- t. 6 : *Акты Брестского гродского суда, Акты Брестского подкоморского суда, Акты Брестской магдебургии, Акты Кобринской магдебургии, Акты Каменецкой магдебургии [Actes du tribunal territorial de Brest, Actes du tribunal du chambellan de Brest, Actes de la municipalité de Brest, Actes de la municipalité de Kobryn', Actes de la municipalité de Kamjanec]*, 1872.
- t. 7 : *Акты Городненского гродского суда [Actes du tribunal châtelain de Harodnja]*, 1874
- t. 8 : *Акты Гродненского гродсаго суда [Actes du tribunal châtelain de Harodnja]*, 1875.
- t. 9 : *Акты Виленского гродсаго суда, магистрата, магдебургии и конфедерации [Actes du tribunal châtelain, de la municipalité et de la confédération de Vilnius]*, 1878.
- t. 10 : *Акты Виленского магистрата и магдебургии [Actes du la municipalité et de la prévôté de Vilnius]*, 1879
- t. 11 : *Акты Главного Литовского трибунала [Actes du Grand Tribunal de Lituanie]*, 1880.
- t. 14 : *Инвентари XVI столетия [Inventaires du XVI^e siècle]*, 1888.
- t. 15 : *Декреты главного литовского трибунала [Les décrets du Grand Tribunal de Lituanie]*, 1888.
- t. 16 : *Документы, относящиеся к истории церковной унии в России [Documents relatifs à l'histoire de l'Union de Brest en Russie]*, 1889.
- t. 17 : *Документы, относящиеся к истории церковной унии в России [Documents relatifs à l'histoire de l'Union en Russie]*, 1889.
- t. 18 : *Акты о копных судах [Actes sur les tribunaux de la communauté]*, 1891.
- t. 19: *Акты, относящиеся к истории бывшей Холмской епархии [Actes relatifs à l'histoire de l'ancien diocèse de Chelm]*, 1892.
- t. 20 : *Акты, касающиеся города Вильны [Actes concernant la ville de Vilnius]*, 1893.
- t. 30 : *Акты Трокского подкоморского суда за 1585-1613 годы [Actes du tribunal du vice-chambellan (podkomorzy) de Trakai des années 1585-1613]*, 1904.

- t. 33 : Акты, относящиеся к истории западно-русской церкви [*Actes relatifs à l'histoire de l'Église de la Russie occidentale*], 1908.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией [*Actes historiques collectés par la commission archéographique*], Saint-Pétersbourg, 5. Vol., 1841-1842.

- t. 1 : 1334-1598, 1841.
- t. 4 : 1645-1676, 1842.

Акты, относящиеся к истории Западной России [*Actes relatifs à l'histoire de la Russie occidentale*], 5 vol., Saint-Pétersbourg, 1846-1853 :

- t. 2 : 1506-1544, 1848.
- t. 3 : 1544-1587, 1848.
- t. 4 : 1588-1632, 1851.
- t. 5 : 1633-1699, 1853.

Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России [*Actes relatifs à l'histoire de la Russie méridionale et occidentale*], Saint-Pétersbourg, 5 vol., 1863-1867 :

- t. 1 : 1361-1598, 1863
- t. 2 : 1599-1637, 1865.
- t. 3 : 1638-1657, 1861.

Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси [*Recueil archéographique des documents relatifs à l'histoire de la Rus' du nord-ouest*], 14 t., Vilnius, 1867-1904 :

Архив Юго-Западной России [*Archives de la Russie du sud-ouest*], 38 vol., Kiev, 1859-1914 :

- Р.1, t. 1 : Акты, относящиеся к истории православной церкви Юго-Западной России : 1481-1596 гг. [*Actes relatifs à l'histoire de l'Église orthodoxe dans la Russie du sud-ouest : 1481-1596*], 1859.
- Р. 1, t. 6 : Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси : 1372-1648 гг. [*Actes sur les rapports religieux dans la Russie du sud-ouest : 1372-1648*], 1883.
- Р. 1, t. 7 : Памятники литературной полемики православных южнорусов с латино-униатами : XVI — XVII ст. [*Documents de la polémique littéraire des Ruthènes orthodoxes avec les uniates latins : XVI^e-XVII^e siècles*], 1887.

- Р. 1, t. 8: *Памятники литературной полемики православных южнорусов с протестантами и латиноуниатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. (Documents de la polémique littéraire entre les Ruthènes orthodoxes avec les protestants et les uniates latins au cours des XVI^e-XVII^e siècles)*, 1914.
- Р. 1, t. 10 : *Акты, относящиеся к истории православной церкви в Галиции : 1423-1714 гг. и извлеченные из львовских архивов [Actes relatifs à l'histoire de l'Église orthodoxe en Galicie, extraits des archives de L'viv : 1423-1714]*, 1904.
- Р. 8, t. 3 : *Акты о брачном праве и семейном быте в Юго-Западной Руси в XVI-XVII вв. [Actes sur le droit matrimonial dans la Russie du sud-ouest des XVI^e-XVII^e siècles]*, 1909.
- Р. 8, t. 4 : *Акты о землевладении в Юго-Западной России в XV-XVIII вв. [Actes sur la propriété terrienne dans la Russie du sud-ouest aux XV^e-XVIII^e siècles]*, 1907.

БЕНЕШЕВИЧ Владимир Николаевич, *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкования [Le Nomocanon slavon en XIV titres sans commentaires]* t. 1, Saint-Pétersbourg, Императорская Академия Наук, 1906.

БЕРЕДНИКОВ Яков И., БЫЧКОВ Афанасий Ф. (éd.), *Летопись по воскресенскому списку [Les annales rédigées au monastère de la Résurrection de la Nouvelle Jérusalem]*, PSRL, t. 7, Saint-Pétersbourg, Эдуард Прац, 1856.

БУГАНОВ Виктор И. (dir), *Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века [Archives féodales russes, XIV^esiècle – premier tiers du XVI^e siècle]*, 4 t., Moscou, Институт Истории СССР АН СССР, 1986-1988.

[ГОЛОВАЦКИЙ Яков Ф.], « Справа Братства церковного Виленского перед судом трибунальным Виленским с иеродиаконном Антонием Грековичем, передавшимся в Унию и осужденным на смерть 1605 года [L'affaire de la confrérie religieuse de Vilnius devant le tribunal de Vilnius avec le hiérodiaacre Hrekowicz, passé à l'Union et condamné à mort en 1605] », *Чтения в обществе истории и древностей российских*, 3 (1859), p. 1-22.

[ГОЛОВАЦКИЙ Яков Ф.], *Протест Пинского православного духовенства 1595 года против введения унии [Protestation du clergé orthodoxe de Pinsk, faite en 1595, contre l'introduction de l'Union]*, Vilnius, 1888 [tiré à part du périodique *Литовские Епархиальные Ведомости*].

ГОЛУБЕВ Сергей, *Материалы для истории западно-русской церкви* [*Documents pour l'histoire de l'Église de la Russie occidentale*], vol. 1, Kiev, Типография Императорского Университета св. Владимира, 1891.

ДОВБИЩЕНКО Михайло В. (éd.), *Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI-першої половини XVII ст.* [*Documents pour l'histoire de l'Union en Volhynie et dans la région de Kiev à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles*], Kiev, УДНДІАСД, 2001.

Документы Московского архива Министерства юстиции [*Documents des archives moscovites du ministère de la Justice*], t. 1, Moscou, Товарищество Типографии А. И. Мамонтова, 1897.

ЕРЕМИН Игорь П. (éd.), *Иван Вишенский, Сочинения*, Moscou/Leningrad, Академия Наук СССР, 1955.

ЖУКОВИЧ Платон Н., « К истории Виленского Свято-Духовского монастырского храма [Note sur l'histoire de l'église du monastère du Saint-Esprit de Vilnius] » dans *300-летний юбилей Виленского Св.-Духов. Братства и построенного им во имя Св. Духа храма*, Vilnius, Типография Св. дух. Братства, 1897, p. 131-134.

ЗЕМА Валерій, ЗІНЧЕНКО Світлана, ФРИС Віра (éd.), *Metropolis Kijoviensis : каталог і тексти петербурзьких зібрань* [*Metropolis Kijoviensis : catalogue et textes des recueils de Saint-Petersbourg*], Kiev, Інститут Історії України, 2010.

Историко-юридические материалы, извлечённые из актов книг губерний Витебской и Могилёвской [*Documents historiques et juridiques, extraits des registres des gouvernements de Vicebsk et de Mahilew*], t ; 22, Vicebsk, 1871.

КАПРАЛЬ Мирон (éd.), *Привілеї національних громад міста Львова (XIV^e-XVIII^e ст.)* [*Les privilèges des communautés nationales de la ville de L'viv (XIV^e-XVIII^e siècles)*], L'viv, Львівський національний університет ім.І.Франка/Львівське відділення Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.Грушевського НАН України, 2010 [2^e édition].

ЛЕОНТОВИЧ Федор И. (éd.), *Акты Литовской метрики* [*Actes du Registre lituanien*], t. 1/1-2, Varsovie, Типография Варшавского Учебного Округа, 1896-1897.

ЛІСЕЙЧЫКАЎ Дзяніс В. (éd.), *Візіты уніяцкіх цэркваў Мінскага і Навагрудскага сабораў 1680–1682 гг.: Зборнік дакументаў* [*Les visites pastorales des églises des*

circonscriptions de Minsk et de Navahrudak dans les années 1680-1682 : recueil de documents], Minsk, I. П. Логвінаў, 2009.

МЯНЖЫНСКІ Валеры, СВЯЖЫНСКІ Уладзімір (éd.), *Метрыка Вялікага Княства Літоўскага (1522-1552) : кніга запісаў 28* [*Le Grand Registre de la grande-principauté de Lituanie (1522-1552) : livre des inscriptions 28*], Minsk, ATHENÆUM, 2000.

Описание рукописного отделения Виленской публичной библиотеки [*Inventaire de département des manuscrits de la Bibliothèque publique de Vilnius*], t. 1, 3-4, Vilnius, 1895-1903.

Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов [*Monuments, publiés par la commission de Kiev pour le dépouillement des actes anciens*], 3 t., Kiev, Типография Императорского Университета Святого-Владимира, 1897-1898 [2^e édition]

ПЕТРУШЕВИЧ Антон С., *Сводная Галицко-Русская летопись с 1600 по 1700 г.* [*La chronique compilée de Galicie-Ruthénie de l'année 1600 à 1700*], L'viv, Гал.-Русская Матица, 1874.

ПЕТРУШЕВИЧ Антон С. (éd.), *Акты, относящиеся к истории Южнозападной Руси* [*Actes relatifs à l'histoire de la Rus' du sud-ouest*], L'viv, Ставропигийский Институт, 1868.

Писцовая книга Гродненской экономии с прибавлениями, изданная Виленскою комиссиею для разбора древних актов [*Le cadastre du domaine princier de Harodnja avec compléments, publié par le commission pour le dépouillement des actes anciens de Vilnius*], 2 t., Vilnius, Типография А. К. Сыркина, 1881-1882.

« Распоряжения константинопольского патриарха, Иеремии, и киевского митрополита, Михаила, о освящении в день Воскресения Христова в церкви хлебов и мяс, и праздновании полога Богородицы на заутрие Рождества Христова, также пятницы в место воскресения [Décision du patriarche constantinopolitain, Jérémie, et du métropolite de Kiev, Michał, sur la consécration des pains et des viandes à l'église, le jour de la Résurrection du Christ, et sur la célébration des couches de la Mère de Dieu au lendemain de la Nativité, ainsi que du vendredi à la place du dimanche] », *Чтения в обществе истории и древностей российских*, 3/3 (1859), p. 41-44.

« Реестр уписования братии братства Цетковного святой живоначальной троице, олтаря сретения господня, в месте Виленском, року от воплощения господа бога и спаса нашего Иисуса Христа 1584 [Registre des confrères de la confrérie religieuse de la Sainte-Trinité, de l'autel de la présentation du Seigneur, dans la cité de Vilnius, en l'an 1584 depuis l'incarnation du Seigneur et de notre Sauveur Jésus Christ] », *Чтения в обществе истории и древностей российских*, 3/3 (1859), p. 29-40.

РУНКЕВИЧЬ Степан Г. (éd.), *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов* [*Inventaire des documents des archives des métropolites uniates de la Russie occidentale*], t. 1 : (1470-1700), t. 2 : (1700-1839), Saint-Pétersbourg, Синодальная Типография, 1897-1907.

Русская историческая библиотека [*Bibliothèque historique russe*], 40 t., Saint-Pétersbourg, Печатня В.И. Головина, 1872-1927 :

- t. 4 : *Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга 1* [*Monuments de la littérature polémique dans la Russie occidentale. Livre 1*], 1878.
- t. 6 : *Памятники древне-русского канонического права* [*Monuments du droit canon russe*], 1880
- t. 7 : *Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн.2* [*Monuments de la littérature polémique dans la Russie occidentale. Livre 2*], 1882.
- t. 19 : *Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн.3* [*Monuments de la littérature polémique dans la Russie occidentale. Livre 3*], 1903.

САВЕРЧАНКА Иван (éd.), *Старажытная Беларуская літаратура (XII-XVII стст.)* [*La littérature de l'ancien Bélarus (XII^e-XVII^e siècles)*], Minsk, « Кнігазбор », 2007.

САПУНОВ Алексей, ДРУЦКИЙ-ЛЮБЕЦКИЙ Владислав (éd.), *Материалы по истории и географии Дисненского и Виленского уездов Виленской губернии* [*Documents sur l'histoire et la géographie des districts de Dzisna et de Vilnius, du gouvernement de Vilnius*], Vicebsk, Губернская Типо-литография., 1896.

САПУНОВ Алексей. « Материалы для истории Полоцкой епархии (Documents pour l'histoire du diocèse de Polack) » dans *Витебская старина*, Т. V, Vicebsk, 1888.

СКОЧИЛЯС Ігор, *Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII-XVIII століть : Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія* [*Les visites générales de la métropole*

uniat de Kiev: le diocèse de L'viv-Halyč-Kam'janec'], t. 2: Протоколи генеральних візитацій, L'viv, УКУ, 2004.

Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трока, православных монастырей, церквей, и по разным предметам / Zbiór dawnych dyplomatów i aktów miast Wilna, Kowna, Trok, prawosławnych monasterów, cerkwi i w różnych sprawach [Recueil de chartes et d'actes des villes du gouvernement de Vilnius, de Kaunas et de Trakai, relatifs aux les monastères orthodoxes, aux églises et à divers sujets], Vilnius, 2 vol., Типография А. Марциновского, 1843.

Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам / Zbiór dawnych dyplomatów i aktów miast mińskiej gubernii, prawosławnych monasterów, cerkwi i w różnych sprawach [Recueil de chartes et d'actes des villes du gouvernement de Minsk, relatifs aux les monastères orthodoxes, aux églises et à divers sujets], Minsk, Губернская Типография, 1848.

СПРОГИС Иван Я., «Попытка Виленского магистрата обвинить одного из братчиков Виленского православного Св. Троицкого братства в государственной измене (1597 г.) [La tentative de la municipalité de Vilnius d'accuser l'un des confrères de la confrérie orthodoxe de la Sainte-Trinité de Vilnius du crime de haute trahison (1597)] », dans *300-летний юбилей Виленского Св.-Духов. Братства и построенного им во имя Св. Духа храма*, Vilnius, Типография Св. дух. Братства, 1897, p. 114-130.

СПРОГИС Иван Я., «Духовное завещание мстиславского каштеляна Семёна Войны – 1599 г., 1-го марта [Le testament du castellan de Mscislaw Szymon Wojna – 1 mars 1599] », *ЇОНЛ*, 12/3 (1898), p. 3-23.

СТУДИНСЬКИЙ Кирило, *Пересторога, руський пам'ятник поч. XVII в.* [Perestoroga, source ruthène du début du XVII^e siècle], L'viv, 1895

СТУДИНСЬКИЙ Кирило (éd.), *Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в.* [Monuments de la littérature polémique de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle], L'viv, Наукове Товариство ім. Шевченка, 1906 [PURML, t. 5]

УЛАЩИК Николай Н. (éd.), *Хроники: литовская и жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабавская, Аверки и Панцырнаго* [Chroniques: de Lituanie et de Samogitie,

et de Bychowiec , Annales : de Barkalavaba, d'Awierka et de Pancerny], PSRL, t. 32, Moscou, Наука, 1975.

УЛАЩИК Николай Н., ЧЕМЕРИЦКИЙ Вячеслав А. (éd.), *Летописи белорусско-литовские* [*Les annales lituano-bélarusses*], PSRL, t. 35, Moscou, Наука, 1980.

ЩАПОВ Ярослав Н. (éd.), *Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв.* [*Les Statuts princiers de l'Ancienne Rus' des XI^e-XV^e siècles*], Moscou, Наука, 1976.

ЮШКОВ Серафим В., ЗИМИН Александр А. (éd.), *Памятники русского права* [*Monuments du droit russe*], t. 1, Moscou, Государственное издательство юридической литературы, 1952.

ЯСКЕВІЧ Алёна А., *Старабеларускія граматыкі* [*les grammaires en vieux bélarusse*], Minsk, Беларуская наука, 1996.

Bibliographie

Instruments de travail

Guides des sources et bibliographies

BARANOWSKI Henryk, *Bibliografia Wilna [Bibliographie de Vilnius]*, 2 t., Toruń, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1996-2000.

CHYNCZEWSKA-HENNEL Teresa, « Unia brzeska XVII stulecia w polskiej historiografii [L'Union de Brest du XVII^e siècle dans l'historiographie polonaise] », *BZH*, 6 (1996), p. 31-40.

KOWALSKY Nicholas, METZER Josef, *Inventory of the Historical Archives of the Congregation for the Evangelization of Peoples or « de Propaganda Fide »*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1988 [3^e éd.].

S. TERESIA Ambrosius a, *Bio-bibliographia missionaria ordinis Carmelitarum discalceatorum, 1584-1940*, Rome, Apud Curiam Generalitiam, 1941.

Гудзяк Борис, « Західна істріографія і беретейська унія (L'historiographie occidentale et l'Union de Brest) » dans *Bohoslovia*, 54 (1990), p. 123-136.

МАРОЗАВА Святлана В., *Берасцейская царкоўная унія 1596 г. у беларускай гістарыяграфіі [L'Union de Brest de 1596 dans l'historiographie bélarusse]*, Harodnja, ГрДУ, 2002.

МАРОЗАВА Святлана В., « Канфесійная гісторыя Беларусі XVI – XVIII ст. у беларускай гістарыяграфічнай рэфлексіі 2000-х гадоў [L'histoire confessionnelle du Bélarus des xvie-xviii^e siècles dans l'historiographie bélarusse : reflexsions des années 2000] » dans *Беларусь, Расія, Украіна: дыялог народаў і культур*, Д. У. Караў, В. В. Масценка (éd.), Harodnja, ЮрсаПрынт, 2013, p. 237-250.

ПАТРИЛО Исидор, *Джерела і бібліографія історії української церкви [Sources et bibliographie de l'histoire de l'Église d'Ukraine]*, 3 vol., Rome, P.P. Basiliani, 1975-1995.

УЛЬЯНОВСКИЙ Василь И., *Колекція та архів єпископа Павла Доброхотова* [La collection et les archives de l'évêque Pavel Dobrokhotov], Kiev, [S. n.], 1993.

Atlas et catalogues de toponymes

BIELIŪNIENĖ Aldona, KULNYTĖ Birutė, SUBATNIEKIENĖ Rūta (éd.), *Lithuania on the map*, Vilnius, National Museum of Lithuania, 2002.

JAKUBOWSKI Jan, *Mapa Wielkiego Księstwa Litewskiego w połowie XVI wieku. 1, Część północna, skala 1-1.600.000 - objaśnienie do mapy* [Carte de la grande-principauté de Lituanie au milieu du XVI^e siècle, 1 : partie septentrionale, échelle 1/1 600 000 – commentaires de la carte], Cracovie, Polska Akademia Umiejętności, 1928.

KOŁBUK Witold, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku* [Les Églises orientales dans la Respubluca vers 1772], Lublin, IEŚW, 1998.

LITAK Stanisław, *Atlas Kościoła łacińskiego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku* [Atlas de l'Église latine dans la Confédération polono-lituanienne au XVIII^e siècle], Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2006.

MAGOCSI Paul R., *Ukraine : A Historical Atlas*, Toronto, University of Washington press, 1985.

SULIMIERSKI Filip, CHLEBOWSKI Bronisław, WALEWSKI Władysław (éd.), *Słownik geograficzny królestwa polskiego i innych krajów słowiańskich* [Dictionnaire géographique du royaume de Pologne et des autres pays slaves], 15 t., Varsovie, Władysław Walewski, 1880-1902.

КАЗАНЕЦКІ Павел, МІКАЛАЕВІЧ Вячаслаў(éd.), *Гістарычны атлас Беларусі* [Atlas historique du Bélarus], t. 1 : *Беларусь ад старажытных часоў да канца XVIII ст* [Le Bélarus des origines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle], Minsk/Varsovie, Усходнееўрапейскі дэмакратычны цэнтр/Беларускі гістарычны агляд, 2008.

СЕМЁНОВ Пётр П. (dir.), *Географическо-статистический словарь Российской империи* [Dictionnaire historique et statistique de l'empire russe], 5 t., Saint-Pétersbourg, Типография Безобразова и Комп., 1863-1885.

Dictionnaires, encyclopédies et catalogues

- BAUDRILLART Alfred (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 28 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1912-2003.
- BAK Stanisław, PEPLOWSKI Franciszek, MAYENOWA Maria R., MROCEWICZ Krzysztof (éd.), *Słownik polszczyzny XVI wieku [Dictionnaire de la langue polonaise du XVI^e siècle]*, 35 t., Wrocław/Varsovie/Cracovie/Gdańsk/Łódź, Zakład Narodowy im. Ossolińskich/PAN, 1966-2011.
- BLAŽEJOWSKYJ Dmytro, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576-1983)*, Rome, PP. Basiliani, 1984.
- BORKOWSKA Małgorzata, *Leksykon zakonnic polskich epoki przedrozbiorowej*, t. 3: *Wielkie Księstwo Litewskie i Ziemie Ruskie Korony Polskiej [Dictionnaire des moniales polonaises de l'époque d'avant-les-partages, t. 3 : grande-principauté de Lituanie et terres ruthènes de la Couronne]*, Varsovie, DiG, 2008.
- CABROL Fernand et LECLERCQ Henri (éd.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 t., Paris, Letouzey et Ané, 1907-1953.
- Encyklopedia katolicka [Encyclopédie catholique]*, 18 t., Lublin, TN KUL-KUL, 1973-2013.
- GRZEBIEŃ Ludwik (réd.), *Słownik polskich teologów katolickich [Dictionnaire des théologiens catholiques polonais]*, 7 vol., Akademia Teologii Katolickiej, 1981-1983.
- NADAL CAÑELLAS Juan, VIRGULIN Stefano, GUAÏTA Giovanni (dir.), *Enciclopedia dei Santi. Le Chiese orientali*, 2 vol., Rome, Città nuova, 1998-1999.
- Polski słownik biograficzny [Dictionnaire biographique polonais]*, 39 t., Cracovie, Polska Akademia umiejętności-Polska Akademia nauk. Instytut historii, 1935-2000.
- RACHUBA Andrzej (éd.), *Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego : Spisy*, t. 1 : *województwo wileńskie XIV-XVIII wiek [Les serviteurs de la grande-principauté de Lituanie : listes, t. 1 : voïvodie de Vilnius XIV^e-XVIII^e siècles]*, Varsovie, DiG, 2004.
- RACHUBA Andrzej (éd.), *Deputaci Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego (1582-1696) : spis [Les députés du Grand Tribunal de la grande-principauté de Lituanie (1582-1696) : liste]*, Varsovie, DiG, 2007.

- RACHUBA Andrzej (éd.), *Urzednicy Wielkiego Księstwa Litewskiego : Spisy, t. 2 : województwo trockie XIV-XVIII wiek* [*Les serviteurs de la grande-principauté de Lituanie : listes, t. 2 : voïvodie de Vilnius XIV^e-XVIII^e siècles*], Varsovie, DiG, 2009.
- ROTY Martine, *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe*, Paris, Institut d'études slaves, 2010 [4^e édition].
- VACANT Alfred (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 35 vol., 1899-1968.
- БЛАЖЕЙОВСЬКИЙ Дмитро, *Ієрархія Київської Церкви* [*La hiérarchie de l'Église kiévienne*], L'viv, Каменяр, 1996.
- ГУМЕЦЬКА Лукія Л., КЕРНИЦЬКИЙ Іван М. (éd.), *Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.* [*Dictionnaire du vieil ukrainien des XIV^e-XV^e siècles*], 2 t., Kiev, Наукова Думка, 1977-1978.
- ПАШКОЎ Генадзь П., БЯЛОВА Тацяна У. et alii (éd.), *Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя* [*La grande-principauté de Lituanie : encyclopédie*], 3 t., Minsk, БелЭн, 2007-2010.
- Православная энциклопедия* [*Encyclopédie orthodoxe*], 32 t., Moscou, Церковно-научный центр РПЦ/ «Православная энциклопедия», 2000-2013.

Synthèses historiques

- ALEKSIUN Natalia, BEAUVOIS Daniel, DUCREUX Marie-Élizabeth et alii, *Histoire de l'Europe du Centre-Est*, Paris, PUF, 2004.
- BARDACH Juliusz (dir.), *Historia państwa i prawa Polski* [*Histoire des institutions et du droit polonais*], t. 2 : *od połowy XV wieku do r. 1795* [*du milieu du XV^e siècle jusqu'à l'année 1795*], Varsovie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971.
- GAUDEMET Jean, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique, P. 2 : Le gouvernement local*, Paris, Cujas, 1979.
- KIAUPA Zigmantas, KIAUPIENĖ Jūratė, KUNCEVIČIUS Albinas, *Historia Litwy : od czasów najdawniejszych do 1795 roku* [*Histoire de la Lituanie : des origines à l'année 1795*], Varsovie, PWN, 2007, p. 171.
- KŁOCZOWSKI Jerzy, *Histoire religieuse de la Pologne*, Paris, le Centurion, 1987.

- OCHMAŃSKI Jerzy, *Historia Litwy [Histoire de la Lituanie]*, Wrocław/Varsovie/Cracovie, Ossolineum, 1990.
- PO-CHIA HSIA Ronnie (éd.), *History of Christianity*, vol. 6 : *Reform and Expansion (1500-1660)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- VENARD Marc et alii (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 8 : *Le temps des confessions (1530-1620/1630)*, Paris, Desclée, 1992.
- WISNER Henryk, *Zygmunt III Waza [Sigismond III Vasa]*, Wrocław, Zakład narodowy im. Ossolińskich, 1991.
- ГРУШЕВСЬКИЙ Михайло С., *Історія України-Руси [Histoire de l'Ukraine-Rus']*, t. 5-8, L'viv, 1905-1909.
- ІСАЄВИЧ Ярослав Д. (dir.), *Історія Української Культури [Histoire de la culture ukrainienne]*, t. 2, Kiev, Наукова Думка, 2001.

Bibliographie générale

- ADAMCZYK Władysław, *Ceny w Lublinie od XVI do końca XVIII wieku/Les prix à Lublin dès le XVI^e siècle jusqu'à a fin du XVIII^e siècle*, L'viv, skł. gł. Kasa im. Mianowskiego, 1935.
- ALEXANDROWICZ Stanisław, « Powstanie i rozwój miast województwa podlaskiego (XV w.-I poł. XVII w.) [Naissance et développement des villes des la voïvodie de Podlachie (XV^e-première moitié du XVII^e siècles)] », *Acta Baltico-Slavica*, 1 (1964), p. 137-156.
- ALEXANDROWICZ Stanisław, « Zaludnienie miasteczek Litwy i Białorusi w XVI i pierwszej połowie XVII wieku [La population des bourgades de Lituanie et du Bélarus au XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècles] », *Roczniki Dziejów Społeczno-Gospodarczych*, 27 (1965), p. 35-65.
- ALEXANDROWICZ Stanisław, « Miasta Białorusi w XVI i pierwszej połowie XVII wieku [Les villes du Bélarus au XVI^e siècle et dans la première moitié du XVII^e siècle] », *Kwartalnik Historyczny*, 75/2 (1968), p. 411-420.
- ALEXANDROWICZ Stanisław, « Geneza i rozwój sieci miasteczek Białorusi i Litwy do połowy XVII w. [Genèse et développement du réseau urbain du Bélarus et de la Lituanie jusqu'au milieu du XVII^e siècle] », *Acta Baltico-Slavica*, 7 (1970), p. 47-108.
- ALEXANDROWICZ Stanisław, « Powstanie sieci miejskiej Podlasia na tle wczesnych procesów urbanizacyjnych w Wielkim Księstwie Litewskim [Naissance du réseau urbain de

Podlachie sur le fond des processus contemporains d'urbanisation dans la grande-principauté de Lituanie] », *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 28/3 (1980), p. 413-428.

ALEXANDROWICZ Stanisław, *Rozwój kartografii Wielkiego Księstwa Litewskiego (od XV do połowy XVIII wieku)* [*Le développement de la cartographie de la Grande-Principauté de Lituanie (du XV^e siècle jusqu'au milieu du XVIII^e siècle)*], Poznań, Wydawnictwo naukowe uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1989.

ALEXANDROWICZ Stanisław, « Gospodarcze, prawne i etniczne osobliwości sieci miejskiej ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVII w. [Les particularités économiques, juridiques et ethniques du réseau urbain des territoires de la grande-principauté de Lituanie, aux XVI^e-XVII^e siècles] » dans *Miasto i kultura ludowa w dziejach Białorusi, Litwy, Polski i Ukrainy*, J. Wyrozumskiego (éd.), Cracovie, MCK, 1996, p. 61-86.

AMMANN Albert M, « Eine Sprachenverordnung Papst Pauls V. Ihr Denkmal im Vatikan », *OCP*, 33/1 (1967), p. 294-302.

ARGENTI Cyrille, « L'Union de Brest (1596) » dans COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard éditions – Fleurus-Mame/les éditions du Cerf, 2004, p. 93-106.

AUBRUN Michel, *La paroisse en France des origines au XV^e siècle*, Paris, Picard, 1986 [2008, 2^e éd.].

AUGUSTYNIAK Urszula, « Jeszcze raz w sprawie tumultu wileńskiego 1639 i jego następstwach [Encore une fois sur l'affaire du tumulte de Vilnius de 1639 et sur ses conséquences] », *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 50 (2006), p. 169-189.

BALIŃSKI Michał, *Historya miasta Wilna* [*Histoire de la ville de Vilnius*], 2 t., Vilnius, 1836

BARDACH Juliusz, « Bractwa cerkiewne na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej (XVI-XVII w.) [Les confréries religieuses dans les terres ruthènes de la République polonaise (XVI^e-XVII^e siècles)] », *Kwartalnik Historyczny*, 74 (1967), p. 77-82.

BARDACH Juliusz, « Zwyczajowe prawo małżeńskie ludności ruskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego (XV-XVII w.) [Le droit coutumier du mariage de la population ruthène dans la grande principauté de Lituanie (XV^e-XVII^e siècles)] » dans *Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego*, J. Bardach (éd.), Varsovie, PWN, 1970, p. 261-315.

- BALIULIS Algirdas, MIKULIONIS Stasys, MIŠKINIS Algimantas, *Trakų miestas ir pilys: istorija ir architektūra* [*La ville et le château de Trakai : histoire et architecture*], Vilnius, Mokslas, 1991.
- BESTERS-DILGER Juliane, « Die Akademie und Druckerei von Ostroh (1575/77-1636) » dans *Das Ukrainische als Kirchesprache*, M. Moser (éd.), Vienne, Lit Verlag, 2005, p. 65-150.
- BIČIŪNAS Jonas, « Commémoration de la fête célébrée à Wilno en 1604 à l'occasion de la canonisation de saint Casimir », *Antemurale*, 1 (1954), p. 126-131.
- BIEŃKOWSKI Ludomir, « Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce [L'organisation de l'Église orientale en Pologne] » dans *Kościół w Polsce*, J. Kłoczowski (éd.), t. 2, Cracovie, 1970, p. 779-1048.
- BIEŃKOWSKI Ludomir, « Les paroisses des Églises orientales en Pologne historique : bilan et projets des recherches » dans *Pievi e parrocchie in Europa dal Medioevo all'Età contemporanea*, C. D. Fonseca, C. Violante (dir.), Rome, Congedo Editore, 1990, p. 121-132.
- BLAŻEJOWSKYJ Dmytro, *De potestate metropolitaram kiovensium in clerum regularem (1595-1805)*, Rome, PP. Basiliani, 1973.
- BOBRYK Witold, *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku* [*Le clergé du diocèse uniате de Chełm au XVIII^e siècle*], Lublin, IEŚW, 2005.
- BOBRYK Witold, « Popowicze – synowie kapłańscy. O dziedziczeniu profesji ojców w unickiej metropolii kijowskiej [Les *popowicze* – fils de prêtres. Sur la transmission héréditaire de la profession des pères dans la métropole uniате de Kiev] » dans *Spółeczeństwo Staropolskie. Seria nowa*, A. Karpiński, I. Dacka-Górzyńska, t. 3, Varsovie, DiG, 2011, p. 203-209.
- BOGDAN Damian, « Le Syntagme de Blastarès dans la version du chroniqueur roumain Macaire » dans *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, t. 7, Sofia, Académie bulgare des Sciences, 1971, p. 187-191.
- BOGUCKA Maria, SAMSONOWICZ Henryk, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej* [*L'histoire des villes et de la bourgeoisie dans la Pologne d'avant-les-partages*], Wrocław, Ossolineum, 1986.
- BOGUCKA Maria, *Women in Early Modern Polish Society, Against the European Background*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2004.

- BONIECKI Adam, REISKI Artur, *Herbarz polski [Armorial polonais]*, 16 t., Varsovie, Skł. gł. Gebethner i Wolff, 1899-1913.
- BORKOWSKI Andrzej, « Patriarcha konstantynopoliński Jeremiasz II Tranos w Rzeczypospolitej (1588-1589) [Le patriarche constantinopolitain Jérémie II Tranos dans la République polono-lituanienne (1588-1589)] » dans *The Orthodox Church in the Balkans and Poland: Connections and Common Traditions*, A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak (éd.), Białystok, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2007, p. 55-75.
- BOROWIK Przemysław, « Skidel w II poł. XVII i w XVIII w. [Skidzel' dans la seconde moitié du XVII^e siècle et au XVIII^e siècle] » dans *Małe Miasta: kultura i oświata*, M. Zemło (éd.), Supraśl, Collegium Suprasliense, 2004, p. 33-39.
- BOROWIK Przemysław, *Jurydyki miasta Grodna w XV-XVIII wieku [Les juridictions de la ville de Harodnja aux XV^e-XVIII^e siècles]*, Supraśl, Collegium Suprasliense, 2005.
- BOROWIK Przemysław, « Cerkiew w Balli Wołłowiczów [L'église des Wołłowicze à Balja] » dans *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (éd.), Lublin/Supraśl, KUL, 2012, p. 149-177.
- BRÜCKNER Aleksander, « Polnisch-russische Intermedien des XVII. Jahrhunderts », *Archiv für slavische Philologie*, 13 (1891), p. 398-417.
- BRÜNING Alfons, *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)*, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2008.
- BRÜNING Alfons, « Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia) ? – Potential and Limits of a Western Historiographical Concept » dans *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe: Encounters of Faiths*, Bremer (éd.), New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 66-97.
- BUDZYŃSKI Zdzisław, « Sieć parafialna prawosławnej diecezji przemyskiej na przełomie XV i XVI wieku [Le réseau paroissial du diocèse orthodoxe de Przemyśl à la charnière des XV^e et XVI^e siècles] » dans *Polska-Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa*, S. Stępień (éd.), t. 1, Przemyśl, Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu, 1990, p. 140-155.
- BUDZYŃSKI Zdzisław, « Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1628 roku [Le réseau paroissial de la région de Przemyśl à la lumière du registre des redevances de 1628] », *Rocznik Przemyski*, 32/1 (1996), p. 109-124.

- BUDZYŃSKI Zdzisław, « Sieć cerkiewna ziemi przemyskiej w świetle rejestru poborowego z 1651 roku [Le réseau paroissial de la région de Przemyśl à la lumière du registre des redevances de 1651] », *Prace Historyczno-Archiwalne*, 5 (1997), p. 13-30.
- BUDZYŃSKI Zdzisław, *Kresy południowo-wschodnie w drugiej połowie XVIII wieku [Les confins sud-orientaux dans la seconde moitié du XVIII^e siècle]*, 3 t., Przemyśl/Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2005-2008.
- BURI Vincenzo, *L'unione della Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII*, Rome, PIO Studiorum, 1931.
- BURKARDT Albrecht, *Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle en France*, Rome, EFR, 2004.
- BÜTTGEN Philippe, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? Essai d'historiographie (1998-2008) » dans *Religion ou confession : un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, P. Büttgen, C. Duhamelle (dir.), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 415-437.
- CAMERON Euan, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, New York, Oxford University Press, 2010.
- ČERNIAUSKAS Algimantas, GUDAVIČIUS Henrikas, VAITKEVIČIUS Vykintas, *Merkienė : istorijos bruožai [Merkienė : étude historique]*, Vilnius, LII Leidykla, 2004.
- CHODYNICKI Kazimierz, « Geneza równouprawnienia schyzmatyków w W. Ks. Litewskim [La genèse de l'égalité politique des schismatiques dans la grande-principauté de Lituanie] », *Przegląd historyczny*, 22 (1919-1920), p. 54-135.
- CHODYNICKI Kazimierz, « O stosunkach wyznaniowych w cechach wileńskich od XV do XVIII w. [Sur les rapports confessionnels dans les corporations de Vilnius du XV^e au XVIII^e siècles] », dans *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, W. Abraham, L. Piniński, P. Dąbkowski (éd.), t. 1, L'viv, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1925, p. 117-131.
- CHODYNICKI Kazimierz, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska : zarys historyczny 1370-1632 [L'Église orthodoxe et la République polonaise : étude historique 1370-1632]*, Varsovie, Kasa im. Mianowskiego-Institut popierania nauki, 1934.
- CHODYNICKI Kazimierz « Dubowicz, Jan », *PSB*, t. 5, p. 436-437.
- CHOMIK Piotr, « Bractwo Św. Ducha w Wilnie w XVI-XVIII wieku [La confrérie du Saint-Esprit à Vilnius aux XVI^e-XVIII^e siècles] » dans « *Pokazanie Cerkwie prawdziwej...* ».

Studia nad dziejami i kulturą Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej, P. Chomik (éd.), Białystok, Libra, 2004, p. 21-36.

CHOMIK Piotr, *Życie monastyczne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI wieku* [*La vie monastique dans la grande-principauté de Lituanie au XVI^e siècle*], Cracovie, Avalon, 2013.

CHRISTIN Olivier, *Les paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1997.

CHYNCZEWSKA-HENNEL Teresa, KROLL Piotr, NAGIELSKI Mirosław (éd.), *350-lecie Unii Hadziackiej (1658-2008)* [*350 ans de l'Union de Hadjač (1658-2008)*], Varsovie, DiG, 2008.

COHEN Leonardo, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009.

CONSTANT Gustave, « Une source négligée de l'histoire ecclésiastique locale : les registres de marguilliers », *RHEF*, 24 (1938), p. 170-183.

CROQ Laurence, GARRIOCH David (dir.), *La religion vécue : les laïcs dans l'Europe moderne*, Rennes, PUR, 2013.

CYGAN Jerzy, « Valerian Magni und die Frage der Verständigung mit der orthodoxen Kirche unter Ladislas IV Wasa in den Jahren 1633/34 », *Collectanea Franciscana*, 51 (1981), p. 333-368.

ĆWIKŁA Leszek, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej : w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1344-1795)* [*La politique des pouvoirs officiels à l'égard de l'Église orthodoxe et de la population orthodoxe : dans le royaume de Pologne, la grande-principauté de Lituanie ainsi que dans la Confédération polono-lituanienne (1344-1795)*], Lublin, Wydawnictwo KUL, 2006.

ĆWIKŁA Leszek, « Działalność edukacyjna prawosławnych bractw cerkiewnych w Rzeczypospolitej w XVI-XVII wieku [L'activité éducative des confréries religieuses orthodoxes dans la Confédération polono-lituanienne aux XVI^e-XVII^e siècles] », *Roczniki Nauk Społecznych*, 32/2 (2004), p. 95-111.

ĆWIKŁA Leszek, « Sytuacja prawna mieszczan wyznania prawosławnego w Rzeczypospolitej po unii brzeskiej (1595-1596 r.) [La situation juridique des bourgeois de confession

orthodoxe dans la République polono-lituanienne, après l'Union de Brest (1595-1596)] », *Prace historyczno-archiwalne*, 17 (2006), p. 5-26.

CZUBA Halina, « Geografia rozprzestrzenienia się ukraińskich rękopiśmiennych ewangelarzy kaznodziejskich [La géographie de la diffusion des Évangiles commentés manuscrits des territoires ukrainiens] » dans *Kultura książki ziem wschodniego i południowego pogranicza Polski (XVI-XX wiek). Paralele i różnice*, J. Gwóźdź, E. Różycki (éd.), Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004, p. 283-292.

DANYLENKO Andrii, « *Prostaja Mova, Kitab, and Polissian Standard* », *Die Welt der Slaven*, 51/1 (2006), p. 80-115.

DANYLENKO Andrii, « On the Name(s) of the *Prostaja Mova* in the Polish-Lithuanian Commonwealth », *Studia Slavica*, 51/1-2 (2006), p. 97-121.

DANYLENKO Andrii, « On the language of early Lithuanian Tatar manuscripts or, have Lithuanian Tatars ever written in Ukrainian? », *Slavonic and East European Review*, 84/2 (2006), p. 201-36.

DAUVILLIER Jean, DE CLERCQ Carlo, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris, Recueil Sirey, 1936.

DAVIS Nathalie Z., *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI^e siècle*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

DE CLERCQ Charles, *Histoire des conciles*, t. 11, Paris, Letouzey et Ané, 1949.

DELUMEAU Jean, COTTRET Monique, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 2010 [7^e édition].

DERWICH Marek, DMITRIEV Mikhaïl V. (éd.), *Être catholique – être orthodoxe – être protestant : confessions et identités culturelles en Europe médiévale et moderne*, Wrocław, Larhcor, 2003.

DEGIEL Rafał, *Protestanci i prawosławni : patronat wyznaniowy Radziwiłłów birzańskich nad Cerkwią prawosławną w księstwie słuckim w XVII w. [Protestants et orthodoxes : le patronage confessionnel des Radziwiłł, de la brache de Birża, sur l'Église orthodoxe dans la principauté de Sluck au XVII^e siècle]*, Varsovie, Neriton, 2000.

DMITRIEV Mikhail V., *Les dissidents russes. Feodosij Kosoj*, Baden-Baden/Bouxwiller, V. Koerner, 1998.

- DMITRIEV Mikhail V., *Les dissidents russes II. Matvej Baškin, le starec Artemij*, Baden-Baden/Bouxwiller, V. Koerner, 1999.
- DMITRIEV Michail V., « L'Union de Brest (1595-1596), les Catholiques, les Orthodoxes : un malentendu ? » dans *Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV-XVII wieku*, M. Dygo, S. Gawlas, H. Grala (éd.), Varsovie, DiG, 2002, p. 39-60.
- DOVBISCENKO Mixajlo, « La proclamation de l'Union et les controverses religieuses en Volhynie (fin du XVI^e siècle - première moitié du XVII^e siècle) : mythes et réalités », *Dix-septième siècle*, 220 (2003), p. 467-499.
- DRĖMA Vladas, *Vilniaus bažnyčios: iš Vlado Drėmos archyvų [Les églises de Vilnius : extraits des archives de Vladas Drėma]*, Vilnius, Versus aureus, 2008.
- DUMANOWSKI Jarosław, « Identité et rivalité. La culture matérielle de la noblesse polonaise au XVI^e siècle » dans *L'Europe centrale au seuil de la modernité : mutations sociales, religieuses et culturelles (Autriche, Bohême, Hongrie et Pologne, fin du xiv^e-milieu du xvie siècle)*, M.-M. de Cevins (dir.), Rennes, PUR, 2010, p. 77-84.
- DUPÂQUIER Jacques (dir.), *Histoire de la population française*, t. 2 : *De la Renaissance à 1789*, Paris, PUF, 1991.
- DUPUY Bernard, « La situation ecclésiologique des évêques ruthènes au moment de l'Union de Brest » dans COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard éditions – Fleurus-Mame/les éditions du Cerf, 2004, p. 107-118.
- DZIEGIELEWSKI Jan, « Pocięj (Potij) Adam », *PSB*, t. 27, p. 28-34.
- FILIPCZAK-KOCUR Anna, *Skarb litewski za pierwszych dwu Wazów (1587-1648) [Le Trésor lituanien sous les deux premiers Wasa (1587-1648)]*, Wrocław, Uniwersytet Wrocławski, 1994.
- FLORJA Boris, « Les conflits religieux entre adversaires et partisans de l'Union dans la "conscience de masse" du peuple en Ukraine et en Biélorussie (première moitié du XVII^e siècle) », *Dix-septième siècle*, 220/3 (2003), p. 431-448.
- FOURNEL Jean-Louis, ZANCARINI Jean-Claude, *La politique de l'expérience : Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2002.
- FOURNIER Édouard, *L'origine du vicaire général et des autres membres de la curie diocésaine*, Paris, Séminaire des Missions étrangères de Paris, 1940.

- FRANZ Maciej, *Idea państwa kozackiego na ziemiach ukraińskich w XVI-XVII wieku*, Toruń, Adam Marszałek, 2007.
- FRICK David A., « Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question in the Early Seventeenth Century », *HUS*, 8 (1984), p. 351-375.
- FRICK David A., « Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question », *HUS*, 9 (1985), p. 25-52.
- FRICK David A., « Petro Mohyla's Revised Version of Meletij Smotryc'kyj's Ruthenian Homiliary Gospel » dans *American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists : Linguistics*, Columbus, Slavica, 1988, p. 107-117.
- FRICK David A., « The Uses of Authority and the Authority of Use: Philological Praise and Blame in Early Modern Rus' », *HUS*, 18 (1994) p. 76-93.
- FRICK David A., « "Foolish Rus'": On Polish Civilization, Ruthenian Self-Hatred, and Kasijan Sakovyč », *HUS*, 18 (1994) p. 210-248.
- FRICK David A., *Meletij Smotryc'kyj*, Cambridge (Mass.), HURI, 1995.
- FRICK David A., « The Bells of Vilnius : Keeping Time in a City of Many Calendars » dans *Making Contact : Maps, Identity and Travel*, L. Cormack, N. Pylypiuk, G. Berger, J. Hart (éd.), Edmonton, Alberta, 2003, p. 23-59.
- FRICK David A., « "Since All Remains Subject to Chance". Poor Relief in Seventeenth-Century Wilno », *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 55 (2006), p. 1-54.
- FRICK David A., « *Libellus chamorum*. Protestancka elita mieszczańska a szlachta w Wilnie [*Libellus chamorum*. L'élite bourgeoise protestante et la noblesse à Vilnius] » dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Kriegseisen, A. Rachuba (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 239-255.
- FRICK David A., « Separation, Divorce, Bigamy : Stories of Breakdown of Marriage in Seventeenth-Century Vilnius » dans *Litauen und Ruthenien/Lithuania and Ruthenia*, S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr (éd.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007, p. 111-136.
- FRICK David A., « Buchner at the Front : Godparenting and Network Building in Seventeenth-Century Wilno » dans *Politics and Reformations : Communities, Politics, Nations, and Empires*, C. Ocker, M. Printy, P. Starenko, P. Wallace (éd.), Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 205-227.

- FRICK David A., « “Ruski człowiek”: Muscovites and Ruthenian Identity in Occupied Wilno, 1655-1661 », *Journal of Ukrainian Studies*, 33-34 (2008-2009), p. 135-160.
- FRICK David A., *Kith, kin, and neighbors : communities and confessions in seventeenth-century Wilno*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.
- GALLAGHER Clarence, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 2002.
- GERLACH Jan, « Stanowisko duchownych wedle statutu litewskiego III (1588 roku) [Le statut des clercs d’après le III^e Statut lituanien (1588)] », *Ateneum Wileńskie*, 2 (1923), p. 205-225.
- GIL Andrzej, *Prawosławna eparchia Chełmska do 1596 roku [Le diocèse orthodoxe de Chełm jusqu’à l’année 1596]*, Lublin/Chełm, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, 1999.
- GIL Andrzej, « Chełmskie diecezje obrządku wchodniego. Zagadnienie organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku [Les diocèses de Chełm de rite oriental. Le problème de l’organisation territoriale aux XVII^e et XVIII^e siècles] » dans *Polska-Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa*, S. Stępień (éd.), t. 5, Przemyśl, Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu, 2000, p. 29-60.
- GIL Andrzej, « Testament unickiego biskupa chełmskiego i bełskiego Atanazego Pakosty z 1625 roku [Le testament de l’évêque uniate de Chełm et de Belz Atanazy Pakosta de 1625] », *Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne*, 1 (2003), p. 119-122.
- GIL Andrzej, *Chełmska diecezja unicka 1596-1810 : dzieje i organizacja [Le diocèse uniate de Chełm (1596-1810) : histoire et organisation]*, Lublin/Chełm, IEŚW, 2005.
- GIL Czesław (réd.), *Karmelici bosi w Polsce 1605-2005. Księga jubileuszowa [Les carmes déchaux en Pologne (1605-2005). Livre jubilaire]*, Cracovie, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2005.
- GRICKEVIČIUS Artūras, « The Seminary of Gregory XIII in Vilnius (1583-1655) », *Lithuanian historical studies*, 2 (1997), p. 72-96.
- GRICKEVIČIUS Artūras, *Vilniškė popiežiškoji seminarija 1583-1655 metais [Le séminaire pontifical de Vilnius dans les années 1583-1655]*, Vilnius, Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2008.
- GRIFFE Elie, « Les origines de l’archiprêtre de district », *RHEF*, 58 (1927), p. 16-50.

- GUDZIAK Borys A., *Crisis and reform : the Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.), HURI, 1998.
- GUÉRIN Philippe, « "La petite clé des secrets". De la performativité du discours savonarolien » dans *Savonarole : enjeux, débats, questions. Actes du Colloque International (Paris, 25-26-27 janvier 1996)*, A. Fontes, J.-L. Fournel, M. Plaisance (éd.), Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, Centre Censier, 1997, p. 19-33.
- HALECKI Oscar, *From Florence to Brest : 1439-1596*, Rome, Sacrum Poloniae Rerum, 1958.
- HALECKI Oscar, « Possevino's last statement on Polish-Russian relations », *OCP*, 19 (1953), p. 261-302.
- HALECKI Oscar, « Rome and Eastern Europe after the Council of Trent », *Antemurale*, 2 (1955), p. 8-35.
- HAMILTON Alastair, *The Copts and the West (1439-1822): the European discovery of the Egyptian Church*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- HEDEMANN Otton, *Historja powiatu brasławskiego [Histoire du district de Braslaw]*, Vilnius, Sejm brasławski, 1930.
- HEDEMANN Otton, *Druja : magdeburskie miasto [Druja : une ville de droit de Magdebourg]*, Vilnius, Zorza, 1934.
- HEDEMANN Otton, *Głębokie : szkic dziejów [Głębokie : esquisse historique]*, Vilnius, Oddział polskiego towarzystwa krajoznawczego w Głębokiem, 1935.
- HERKLOTZ Ingo, *Die Academia Basiliana. Griechische Philologie, Kirchengeschichte und Unionsbemühungen im Rom der Barberini*, Rome-Fribourg-Vienne, Herder, 2008.
- HEYBERGER Bernard, « Les chrétiens d'Alep (Syrie) à travers les récits des conversions des missionnaires Carmes Déchaux (1657-1681) », *MEFR : Moyen-Âge, Temps modernes*, 100/1 (1988), p. 461-499.
- HEYBERGER Bernard, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Rome, EFR, 1994.
- HOLOWACKYJ Romanus R., *Seminarium Vilnense SS. Trinitatis (1601-1621)*, Rome, PP. Basiliani, 1957.
- HOSZOWSKI Stanislas, *Les prix à Lwow (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1954 [1^e éd. polonaise : L'viv, 1928].

- HRYNIEWICZ Wacław, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej* [*Laisser le passé à Dieu. Union et uniatisme dans la perspective oecuménique*], Opole, Wydawnictwo św. Krzyża, 1995.
- HUARD Georges, « Considérations sur l'histoire de la paroisse rurale, des origines à la fin du Moyen Âge », *RHEF*, 102 (1938), p. 12-13.
- ILJASZEWICZ Teodor, *Drukarnia domu Mamoniczów w Wilnie (1575–1622)* [*L'imprimerie de la maison Mamonicz à Vilnius (1575-1622)*], Vilnius, [S. n.], 1938.
- ISAJEVYCH Jaroslav, « Between eastern tradition and the influences from the West : Confraternities in early modern Ukraine and Byelorussia », *Ricerche Slavistiche*, 37 (1990), p. 269-293.
- ISAJEWYCZ Jarosław, « Z dziejów parafialnych bractw cerkiewnych w metropolii kijowskiej od XVI do XX wieku [Sur l'histoire des confréries religieuses de paroisse dans la métropole de Kiev du XVI^e siècle au XX^e siècle] », *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, 3 (2005), p. 129-140.
- JAKOVENKO Natalia, « La fede del vicino : relationu tra ortodossi, cattolici e protestanti in Ucraina nel XVI e XVII secolo » dans *L'età di Kiev e la sua eredità nell'incontro con l'Occidente*, G. De Rosa, F. Lomastro (éd.), Rome, Viella, 2003, p. 181-194.
- JANECZEK Andrzej, « Między sobą. Polacy i Rusini na wspólnym pograniczu w XIV-XV w. [Entre soi. Polonais et Ruthènes dans la zone frontalière commune aux XIV^e-XV^e siècles] » dans, *Między sobą : szkice historyczne polsko-ukraińskie*, T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko (éd.), Lublin, IESW, 2000, p. 37-55.
- JANÓW Jan, « Tłumaczenia ruskie s "Postylli" M. Reja w ewangeliarzach kaznodziejskich XVI i XVII w. [Les traductions ruthènes du Postille de Mikołaj Rej dans les Évangiles commentées des XVI^e et XVII^e siècles] », *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*, 34/8 (1929), p. 2-10.
- JANÓW Jan, « Przyczynek do źródeł ewangeliarza popa Andrzeja z Jarosławia (przekład ruski Pasji z "Postylli" M. Reja [Contribution aux sources de l'Évangile du prêtre Andrzej de Jarosław (traduction ruthène de la Passion du *Postylla* de Mikołaj Rej)] », *Prace filologiczne*, 15/2 (1931), p. 119-163.
- JANÓW Jan, « Problem klasyfikacji ewangelarzy "uczytelnych" (kaznodziejskich). Część I. Grupa środkowa-podolska [Le problème de la classification des Évangiles "učitelnykh"

(de prédication). Partie I. Groupe de la Podolie centrale] », *Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności*, 48/8 (1947), p. 296-306.

JAROSZEWICZ-PIERESŁAWCEW Zoja, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku* [Les éditions cyrilliques des presses de la grande-principauté de Lituanie aux XVI^e-XVIII^e siècles], Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, 2003.

JOBERT Ambroise, « L'État polonais, la liberté religieuse et l'Église orthodoxe au XVII^e siècle », *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, 5 (1955), p. 236-243.

JOBERT Ambroise, *De Luther à Mohila : la Pologne dans la crise de la chrétienté, 1517-1648*, Paris, 1974.

KAKAREKO Andrzej, *La riforma della vita del clero nella diocesi di Vilna dopo il Concilio di Trento (1564-1796)*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1996, p. 243.

KARVELIS Deimantas, « Przymus wyznaniowy w "księstwie birżańskim" u schyłku XVI i w pierwszej połowie XVII wieku [Les contraintes confessionnelles dans la "principauté des Birżany" au crépuscule du XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle] » « dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Kriegseisen, A. Rachuba (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 257-275.

KARWOWSKA Halina, ANDRZEJEWSKI Aleksander, PIVAVARCHYK Siarhei (éd.), *Czerlona : z dziejów rezydencji* [Čerlena : histoire d'une résidence], Białystok, Muzeum Podlaskie w Białymstoku, 2008.

KAWECKA-GRYCZOWA Alodia, KOROTAJOWA Krystyna, KRAJEWSKI Wojciech, *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku* [Les imprimeurs de l'ancienne Pologne du XV^e siècle au XVIII^e siècle], vol. 5 : *Wielkie Księstwo Litewski* [La grande-principauté de Lituanie], Cracovie/Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich/PAN, 1959.

KEENAN Edward L., *The Kurbskii-Groznyi Apocrypha: the Seventeenth-Century Genesis of the "Correspondence" Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV*, Cambridge Mass., HUP, 1971.

KEMPA Tomasz, « Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka a unia brzeska [Mikołaj Krzysztof Radziwiłł l'Orphelin et l'Union de Brest] », *Czasy Nowożytnie*, 2 (1997), p. 47-63.

- KEMPA Tomasz, « Poparcie magnaterii litewskiej i ruskiej dla unii brzeskiej w pierwszych latach po jej wprowadzeniu [Le soutien des magnats lituaniens et ruthènes à l'Union de Brest dans les premières années après sa promulgation] », *Rocznik Białkopodlaski*, 5 (1997), p. 20.
- KEMPA Tomasz, « Działalność hetmana Konstantego Iwanowicza Ostrońskiego na polu prawosławia [L'activité de l'hetman Konstanty Iwanowicz Ostrogski en faveur de l'orthodoxie] », *BZH*, 12 (1999), p. 5-21.
- KEMPA Tomasz, « Nieznane listy dotyczące genezy unii brzeskiej (1595/1596) [Lettres inconnues relatives à la genèse de l'Union de Brest (1595/1596)] », *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 44 (2000), p. 107-128.
- KEMPA Tomasz, *Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka [Mikołaj Krzysztof Radziwiłł l'Orphelin]*, Varsovie, Semper, 2000.
- KEMPA Tomasz, « Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku [Les fondations des monastères orthodoxes dans la République au cours de la première moitié du XVII^e siècle] » dans *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik (éd.), Białystok, Zakład Historii Kultur Pogranicza Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, 2001, p. 74-102.
- KEMPA Tomasz, « Metropolita Michał Rahoza a unia brzeska [Le métropolitain Michał Rahoza et l'Union de Brest] », *Klio*, 2 (2002), p. 48-100.
- KEMPA Tomasz, « Wileńskie bractwo Św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w. [La confrérie de Saint-Esprit de Vilnius, comme centre de défense de l'orthodoxie dans la grande-principauté de Lituanie à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle] », *BZH*, 21 (2004), p. 47-69.
- KEMPA Tomasz, « Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII wieku [La réception de l'Union de Brest sur l'espace de la grande-principauté de Lituanie et des territoires ruthènes de la Couronne, jusqu'au milieu du XVII^e siècle] », *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, 3 (2005), p. 141-170.
- KEMPA Tomasz, « Czy męczeńska śmierć arcybiskupa Józefa Kuncewicza przyczyniła się do rozwoju unii brzeskiej na obszarze archidiecezji połockiej ? [Le martyre de l'archevêque

Jozafat Kuncewicz favorisa-t-il le développement de l'Union de Brest sur le territoire du diocèse de Polack ?] » dans *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku : zbiór studiów*, A. Gil (éd.), Lublin, IEŚW, 2005, p. 93-105.

KEMPA Tomasz, « Wyrugowanie prawosławnych mieszczan z rady miejskiej Wilna w 1621 roku [L'exclusion des bourgeois orthodoxes du conseil municipal de Vilnius en 1621] » dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Kriegseisen, A. Rachuba (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 277-290.

KEMPA Tomasz, *Wobec Kontrreformacji : protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku [Face à la Contre-Réforme : les protestants et les orthodoxes dans la défense des libertés confessionnelles dans la République à la fin du XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècle]*, Toruń, Adam Marszałek, 2007.

KEMPA Tomasz, « Animatorzy współpracy protestancko-prawosławnej w okresie Kontrreformacji [Les acteurs de la coopération entre protestants et orthodoxes à l'époque de la Contre-Réforme] » dans *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań (XVI-XVIII wiek)*, T. Ciesielski, A. Filipczak-Kocur (éd.), Varsovie/Opole, DiG, 2008, p. 321-341.

KEMPA Tomasz, « Prawosławni wobec rokoszu Zebrzydowskiego [Les orthodoxes face au soulèvement de Zebrzydowski] » dans *Homo doctus in se semper divitias habet : księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi Januszowi Małkowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin i pięćdziesiątej rocznicy rozpoczęcia pracy naukowej*, W. Polak (éd.), Toruń, Adam Marszałek, 2008, p. 263-283.

KEMPA Tomasz, « Nieznane listy metropolity kijowskiego Hipacego Pocieja – ważne źródło do początków unii brzeskiej [Lettres inconnues du métropolite de Kiev Hipacy Pocij – une source importante pour les débuts de l'Union de Brest] », *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 54 (2010), p. 179-218.

KEMPA Tomasz, « Wydarzenia wileńskie z lat 1608-1609 – konflikt duchowieństwa obrządku greckiego z metropolitą kijowskim Hipacym Pocijem [Les événements de Vilnius des années 1608-1609 – le conflit du clergé de rite grec avec le métropolite Hipacy Pocij] », *Przegląd Wschodni*, 11/1 (2010), p. 457-488.

- KIAUPA Zigmantas, « Wilno w czasach pierwszych Wazów [Vilnius au temps des premiers Vasa] » dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Kriegseisen, A. Rachuba (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 85-96.
- KIAUPIENĖ Jūratė, « Rola klienteli w procesie jednoczenia narodu politycznego Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI w. [Le rôle du clientelisme dans le processus d'unification de la nation politique de la grande-principauté de Lituanie au XVI^e siècle] » dans *Rzeczpospolita państwem wielu narodowości i wyznań (XVI-XVIII wiek)*, T. Ciesielski, A. Filipczak-Kocur (éd.), Varsovie/Opole, DiG, 2008, p. 167-178.
- KITKAUSKAS Napoleonas, *Vilniaus pilys: statyba ir architektūra* [Le château de Vilnius : construction et architecture], Vilnius, Moksła, 1988.
- KOHUT Zenon E., « The Question of Russo-Ukrainian Unity and Ukrainian Distinctiveness in Early Modern Ukrainian Thought and Culture » dans *Culture, Nation, and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600-1945)*, A. Kappeler, F. E. Sysyn, Mark von Hagen (éd.), Edmonton/Toronto, CIUSP, p. 57-86.
- KOLANKOWSKI Ludwik, « Pomiarą włóczna [L'arpentage en włóki] », *Ateneum Wileńskie*, 13 (1927), p. 235-251.
- KOLBUK Anna Dominika, *Sytuacja materialna duchowieństwa unickiej diecezji chełmskiej w latach 1596-1875* [La situation matérielle du clergé dans le diocèse uniaste de Chełm, dans les années 1596-1875], Thèse de doctorat soutenue à l'université catholique de Lublin Jean-Paul II en 2009.
- KOLBUK Witold, *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku* [Les Églises orientales dans la République vers 1772], Lublin, IEŚW, 1998.
- KOLLMANN Jack E., « The Stoglav and Parish Priests », *Russian History/Histoire russe*, 7/1-2 (1980), p. 65-91.
- KONDRATUK Laurent, *Les Institutiones iuris canonici de G. P. Lancellotti : l'émergence du systématisme moderne en droit canonique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Thèse soutenue à l'université Marc Bloch-Strasbourg 2 en 2007.
- KOPCZYŃSKI Michał, « *Subsidium charitativum* 1662 r. Uchwała i wykonanie [Le *subsidium charitativum* de 1662. Adoption et mise en pratique] », *Miscellanea Historico-Archivistica*, 11 (2000), p. 253-265.

- KOROLEVSKIJ Cyrille, *Kniga bytija moego (Le livre de ma vie). Mémoires autobiographiques*, texte établi, édité et annoté par Giuseppe M. CROCE (éd.), 5 t., Cité du Vatican, Archives secrètes vaticanes, 2007.
- KOROTAJOWA Krystyna, « Mamonicz, Kuźma », *PSB*, t. 19, p. 464-466.
- KOROTAJOWA Krystyna, « Mamonicz, Leon », *PSB*, t. 19, p. 466.
- KOSMAN Marcelli, « Konflikty wyznaniowe w Wilnie (Schyłek XVI-XVII w.) [Les conflits confessionnels à Vilnius (à la charnière des XVI^e et XVII^e siècles)] », *Kwartalnik Historyczny*, 79 (1972), p. 3-23.
- KOSMAN Marcelli, « Relacja o stanie diecezji wileńskiej jako źródło do dziejów wyznaniowych Wielkiego Księstwa litewskiego » dans *Świat pogranicza*, M. Nagielski, A. Rachuba, Sławomir Górczyński (éd.), Varsovie, DiG, 2003, p. 155-164.
- KOWALÓWKA Leonard, *Z naszej przeszłości misyjnej [Sur notre passé missionnaire]*, Rome, Sekretariat Prowincjalny Misji Karmelitańskich, 1975.
- KRAHEL Tadeusz, « Dokumenty Lwa Sapiehy dla kościołów w Ikaźni i w Nowym Pohoście [Les documents de Lew Sapieha pour les églises d'Ikazn' et Pahost] », *Studia Teologiczne*, 11 (1993), p. 341-346.
- KRAJCAR Jan, « Early-printed Slavonic Books in the Library of the Pontifical Oriental Institute », *OCP*, 34/1 (1968), p. 105-128.
- KRAJCAR Jan, « Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584 », *OCP*, 35 (1969), p. 193-214.
- KRAJCAR Jan, « The Ruthenian Patriarchate: Some Remarks on the Project for its Establishment in the 17th century », *OCP*, 30 (1964), p. 65-84.
- KRAJCAR Jan, « The Greek College under the Jesuits for the First Time (1591-1604) », *OCP*, 31 (1965), p. 85-118.
- KRAJCAR Jan, « The Greek College in the Years of Unrest (1604-1630) », *OCP*, 32 (1966), p. 5-38.
- KRAJCAR Jan, « Religious conditions in Smolensk 1611-1654 », *OCP*, 33/2 (1967), p. 404-456.
- KRAJCAR Jan, « Saint Josaphat and the Jesuits of Lithuania », *AOSBM*, VI (1967), p. 75-84.
- KRAJCAR Jan, « The Paschalia Printed in Rome in 1596 », *Oxford Slavonic Papers*, 3 (1970), p. 107-118.

- KRASZEWSKI Józef Ignacy, *Wilno od początków jego do roku 1750 [Vilnius de ses origines à l'année 1750]*, 4 t., Vilnius, 1840-1842.
- KRUMENACKER Yves, « La coexistence confessionnelle. Quelques problèmes de méthode » dans *La coexistence confessionnelle à l'épreuve : études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, D. Boisson, Y. Krumenacker (éd.), [Lyon, Université Jean Moulin Lyon III], 2009, p. 107-125.
- KUC Marta, « Pojęcie narodu u Stanisława Orzechowskiego [La notion de peuple chez Stanisław Orzechowski] » dans *Nad społeczeństwem staropolskim. t 1 : Kultura - Instytucje - Gospodarka w XVI-XVIII stuleciu*, K. Łopatecki, W. Walczak (éd.), Białystok, Ośrodek Badań Europy Środkowo-Wschodniej, 2007, p. 83-96.
- KUCZYŃSKA Marzanna, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej : ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki Ewangelia pouczająca, Rachmanów 1619, Joannicjusz Galatowski Klucz rozumienia, Kijów 1659) [L'homilétique ruthène du xviiie siècle dans la République polono-lituanienne : évolution du genre et spécificités de fonctionnement]*, Szczecin, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2004.
- KUKLO Cezary, *Demografia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej [La démographie de la République polono-lituanienne d'avant-les-partages]*, Varsovie, DiG, 2009.
- KULCZYŃSKI Ignacy, *Specimen ecclesiae ruthenicae, ab origine susceptae fidei ad nostra usque tempora, in suis capitibus seu primatibus Russiae cum S. Sede Apostolica Romana semper unitae*, Rome, 1733.
- KUMOR Bolesław, « Michał Rahoza », *PSB*, t. 30, p. 453-457.
- KUMOR Bolesław, « Sielawa Antoni », *PSB*, t. 36, p. 585-588.
- KUMOR Bolesław, « Pochodzenie i wykształcenie metropolitów kijowskich grecko-katolickich 1600-1795 », *Resovia Sacra*, 3 (1996), p. 125-138.
- KURCZEWSKI Jan (éd.), *Kościół Zamkowy czyli Katedra wileńska (w jej dziejowym, liturgicznym, architektonicznym i ekonomicznym rozwoju) [L'église du chateau ou la cathédrale de Vilnius (dans son développement historique, liturgique, architectural et économique)]*, 3 vol., Vilnius, Druk Józefa Zawadzkiego, 1908-1916.
- KURCZEWSKI Jan, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, Vilnius, Druk Józefa Zawadzkiego, 1912.
- KURCZEWSKI Jan, *Święci biskupi i apostołowie Litwy i Rusi litewskiej*, Vilnius, Druk Józefa Zawadzkiego, 1913.

- LAUŽIKAS Rimvydas, « Šv. Mikolaus bažnyčia – krikščioniškoji erdvė ir laikas pagoniškai Lieutuvai [L'église Saint-Nicolas – l'espace et le temps chrétien de la Lituanie païenne] », *LKMAM*, 17 (2000), p. 233-246.
- ŁASZKIEWICZ Hubert, « La latin et le ruthène face aux langues vernaculaires sur le territoire du royaume de Pologne et du grand-duché de Lituanie aux XIV^e et XV^e siècles » dans *The Development of Literate Mentalities in East Central Europe*, A. Adamska, M. Mostert (éd.), Turnhout, Brepols, 2004, p. 269-276.
- LE BRUN Jacques, « Orthodoxie et hétérodoxie. L'émergence de la notion dans le discours théologique à l'époque moderne » dans *Orthodoxie, christianisme, histoire/Orthodoxy, christianity, history*, S. Elm, É. Rebillard, A. Romano (éd.), Rome, EFR, 2000, p. 333-342.
- LECRERCQ Henri, « Paroisses rurales », *DACL*, t. 13/2, p. 2198-2235.
- LEMAITRE Nicole, *Le Rouergue flamboyant : clergé et paroisses du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Éditions du Cerf, 1988.
- LEMAITRE Nicole, « Le traitement des objets dans les visites pastorales des XV^e et XVI^e siècles », *Mémoire Vive*, 3 (Juin 1990), p. 2-12.
- LEMAITRE Nicole (éd.), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002.
- LIEBREICH Karen, « Piarist Education in the Seventeenth century », *Studi Secenteschi*, 26 (1985), p. 225-276 ; 27 (1986), p. 57-88.
- LIEDKE Marzena, « Związki z możnymi oraz kontakty z Koroną jako przyczyny przemian językowych i kulturalnych szlachty ruskiej Wielkiego Księstwa Litewskiego w drugiej połowie XVI wieku [Les liens avec les puissants ainsi que les contacts avec la Couronne comme causes des changements linguistiques et culturels de la noblesse ruthène de la grande-principauté de Lituanie dans la seconde moitié du XVI^e siècle] », *BZH*, 4 (1995), p. 16-22.
- LIEDKE Marzena, « Szlachta ruska Wielkiego Księstwa Litewskiego a reformacja, Część I [La noblesse ruthène de la grande-principauté de Lituanie et la Réforme. Partie I] », *BZH*, 18 (2002), p. 21-50.
- LIEDKE Marzena, *Od prawosławia do katolicyzmu : ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych [De l'orthodoxie au catholicisme : les puissants et la noblesse ruthènes de la grande-principauté de Lituanie face aux confessions réformées]*, Białystok, Uniwersytet w Białymstoku, 2004.

- LIEDKE Marzena, « Zależność klientalna a wyznanie przedstawicieli szlachty ruskiej na przykładzie ich związków z birżańską linią Radziwiłłów w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku [La dépendance clientélaire et la confession des représentants de la noblesse ruthène, à travers l'exemple de leurs liens avec la branche des Radziwiłł de Biržai, à la fin du XVI^e siècle et dans la première moitié du XVII^e siècle] » dans *Patron i Dwór : magnateria Rzeczypospolitej w XV-XVIII wieku*, E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz (éd.), Varsovie, DiG, 2006, p. 321-333.
- LIKOWSKI Edward, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII-XIX wieku* [L'histoire de l'Église uniate en Lituanie et en Ruthénie aux XVIII^e-XIX^e siècles], 2 t., Varsovie, Skł. gł. Gebethner i Wolff, 1906.
- LITAK Stanisław, « Études sur l'organisation des paroisses en Pologne aux XVI^e-XVIII^e siècles et leurs résultats » dans *Pievi e parrocchie in Europa dal Medioevo all'Età contemporanea*, C. D. Fonseca, C. Violante (dir.), Rome, Congedo Editore, 1990, p. 91-107.
- LITAK Stanisław, *Parafie w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku* [Les paroisses dans la République polono-lituanienne des XVI^e-XVIII^e siècles], Lublin, KUL, 2004.
- LITWIN Henryk, « Status prawny Cerkwi prawosławnej i grekokatolickiej w Rzeczypospolitej w XVII wieku [Le statut juridique de l'Église orthodoxe et gréco-catholique dans la République polono-lituanienne au XVII^e siècle] », *Barok*, 2 (1996), p. 11-22.
- LOTZ-HEUMANN Ute, « The Concept of "Confessionalization" : a Historiographical Paradigm in Dispute », *Memoria y Civilización*, 4 (2001), p. 93-114.
- LOUTHAN Howard, « Mediating Confessions in Central Europe: The Ecumenical Activity of Valerian Magni, 1586–1661 », *The Journal of Ecclesiastical History*, 55/4 (2004), p. 681-699.
- LULEWICZ Henryk, « Walka Radziwiłłów z Chodkiewiczami o dziedzictwo słuckie [La lutte des Radziwiłł avec les Chodkiewicz pour l'héritage de Sluck] », *Miscellanea Historico-Archivistica*, 3 (1989), p. 201-215.
- LURIA Keith P., *Sacred Boundaries : Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington D. C., CUA Press, 2005.
- ŁOWMIAŃSKA Maria, *Wilno przed najazdem moskiewskim 1655 roku* [Vilnius avant l'invasion moscovite de 1655], Vilnius, Wydawnictwo magistratu miasta Wilna, 1929.

- ŁUKASZEWICZ Józef, *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie [Histoire des Églises de confession helvétique en Lituanie]*, 2 t., Poznań, Nowa Księgarnia, 1842-1843.
- ŁUKSZA Władysław, « W sprawie prawosławnych bractw miodowych w Wilnie [Sur l'affaire des confréries orthodoxes d'hydromel à Vilnius] », *Ateneum wileńskie*, 13/2 (1938), p. 288-290.
- ŁUŻNY Ryszard, « Piotra Mohyły "Opowieści o niezwykłych, cudownych wydarzeniach w życiu cerkwi prawosławnej" ["Récits sur les phénomènes merveilleux et remarquables dans l'Église orthodoxe" de Piotr Mohyła] », *Prace komisji wschodnioeuropejskiej* 4 (1997), p. 87-108.
- MACHA Josef, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together With Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations*, Rome, PIO, 1974.
- MALINOWSKA Jolanta, « Stanisław Orzechowski – *gente Ruthenus* », *Roczniki Humanistyczne*, 50/3 (2002), p. 57-63.
- MAROSZEK Józef, « Ulice Wilna w XIV-XVIII wieku [Les rues de Vilnius aux XIV^e-XVIII^e siècles] », *Kwartalnik historii kultury materialnej*, n°47/1-2 (1999), p. 163-186.
- MARTEL Antoine, *La langue polonaise dans les pays ruthènes (Ukraine et Russie Blanche, 1569-1667)*, Lille, Université de Lille, 1938.
- MARTYNOWICZ Adam, « Sobory lokalne na ziemiach ruskich i w Wielkim Księstwie Litewskim do końca XV wieku [Les synodes locaux sur les territoires ruthènes de la Couronne et dans la grande-principauté de Lituanie jusqu'à la fin du XV^e siècle] », *BZH*, 32 (2009), p. 21-100.
- MAZUR Karol, *Opozycja szlachecka przeciwko unii brzeskiej na Rusi koronnej w latach 1596-1620 (studium prozopograficzne) [L'opposition nobiliaire contre l'Union de Brest dans les territoires ruthènes de la Couronne, dans les années 1596-1620 (étude prosopographique)]*, Varsovie, Université de Varsovie (mémoire de Master en histoire), 1998.
- MEDLIN William K., « Cultural Crisis in orthodox Rus' in the late 16th and early 17th Centuries as a problem of socio-cultural change » dans *The Religious World of Russian Culture*, A. Blane (éd.), vol. 2, La Hague/Paris, Walter De Gruyter, 1975, p. 173-188.
- MEILUS Elmantas, « Życie codzienne w Wilnie w czasie okupacji moskiewskiej 1655-1661 [La vie quotidienne à Vilnius, à l'époque de l'occupation moscovite (1655-

1661)] » dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, W. Kriegseisen, A. Rachuba (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 129-143.

MERCZYNG Henryk, *Zbory i senatorowie protestanccy w dawnej Rzeczypospolitej* [*Les synodes et les sénateurs protestants dans l'ancienne République*], Varsovie, [S. n.], 1904.

MICALLEF Fabrice, « L'autonomisation de la raison politique. Bilans, enjeux et perspectives historiographiques » dans *Les religions dans la ville : ressorts et stratégies de coexistence dans l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles*, D. Do Paço, M. Monge, L. Tatarenko (éd.), Rennes, PUR, 2010, p. 211-216.

MILLER David B., « The Viskovatyi Affair of 1553-1554 : Official Art, the Emergence of Autocracy, and the Disintegration of Medieval Russian Culture », *Russian History/Histoire russe*, 8/3 (1981), p. 293-332.

MIRONOWICZ Antoni, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku* [*Les centres et les organisation orthodoxes de Podlachie aux XVI^e-XVII^e siècles*], Białystok, Archidiecezja Prawosławna Białostocko - Gdańska, Uniwersytet Warszawski Filia w Białymstoku, 1991.

MIRONOWICZ Antoni, « Geneza bractw cerkiewnych [Genèse des confréries religieuses] », *BZH*, 6 (1996), p. 22-30.

MIRONOWICZ Antoni, *Teodozy Wasilewicz : archimandrita słucki, biskup białoruski* [*Teodozy Wasilewicz : archimandrite de Sluck, évêque bélarusse*], Białystok, Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 1997.

MIRONOWICZ Antoni, « Monaster Zaśnięcia NMP w Zabłudowie [Le monastère de la Dormition de la Vierge à Zabłudów] », *BZH*, 28 (2007), p. 5-22.

MIRONOWICZ Antoni, *Prawosławie i Unia za panowania Jana Kazimierza* [*L'orthodoxie et l'Union sous le règne de Jean Casimir*], Białystok, Orthdruk, 1997.

MIRONOWICZ Antoni, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej* [*Les confréries religieuses dans la République polono-lituanienne*], Białystok, Bractwo Prawosławne św. św. Cyryla i Metodego, 2003.

MIRONOWICZ Antoni, *Józef Bobrykowicz : biskup białoruski* [*Józef Bobrykowicz : évêque bélarusse*], Białystok, Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 2003.

MIRONOWICZ Antoni, « Orthodoxy and Uniatism at the end of the Sixteenth Century and during the Seventeenth Century in the Polish-Lithuanian Commonwealth » dans *Litauen*

und Ruthenien. Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.-18. Jahrhundert)/Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th-18th Centuries), S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr (éd.), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007, p. 190-209.

MIRONOWICZ Antoni, *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI-XVI wieku [L'évêché de Turaw-Pinsk aux XI^e-XVI^e siècles]*, Białystok, Trans Humana, 2011.

MIRONOWICZ Antoni, « Ewangelizacja „prostą mową” w XVI wieku [L'évangélisation en « langue vulgaire » au XVI^e siècle] » dans *Latopisy Akademii Supraskiej*, vol. 3 : *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś*, U. Pawluczuk (éd.), Białystok, Fundacja « Oikonomos », 2012, p. 9-18.

MORZY Józef, « Geneza i rozwój cechów wileńskich do końca XVII w. [La génèse et le développements des corporations de métiers de Vilnius jusqu'à la fin du XVII^e siècle] », *Zeszyty naukowe uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, 24 (1959), p. 3-93.

MORZY Józef, *Kryzys demograficzny na Litwie i Białorusi w II połowie XVII wieku [La crise démographique en Lituanie et au Bélarus dans la seconde moitié du XVII^e siècle]*, Poznań, 1965.

MROZOWSKI Przemysław, « Cracovie-Vilnius-Varsovie : trois capitales de l'État polono-lituanien au XVI^e siècle » dans *Les capitales de la Renaissance*, J.-M. Le Gall (éd.), Rennes, PUR, 2011, p. 103-112.

MUDRYJ Sophronius S., *De transitu ad alium ritum (a Byzantino-Ucraino ad Latinum)*, Rome, PP. Basiliani, 1973.

MÜLLER Wiesław, « Les chrétiens occidentaux et orientaux en Pologne (XV^e – XVII^e siècles) » dans *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle. Actes du XXX^e colloque international d'études humanistes*, R. Sauzet (dir.), Paris, Librairie philosophique, 1992, p. 243-248.

NIEDŹWIEDŹ Jakub, *Kultura literacka Wilna (1323-1655) [La culture littéraire de Vilnius (1632-1655)]*, Cracovie, Universitas, 2012.

NIEMCEWICZ Julian Ursyn, *Dzieje panowania Zygmunta III [Histoire du règne de Sigismond III]*, t. 1, Cracovie, Kazimierz Józef Turowski, 1860.

NIENDORF Mathias, *Wielkie Księstwo Litewskie : studia nad kształtowaniem się narodu u progu epoki nowożytnej (1569-1795)*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2011 [traduction polonaise révisée de la première édition allemande : *Das Großfürstentum*

Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit (1569-1795), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006].

NOWAKOWSKI Przemysław, *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596-1720)* [*La problématique liturgique dans la polémique interconfessionnelle issue de l'Union de Brest (1596-1720)*], Cracovie, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, 2004.

NOWICKI Tmoasz, « Oficjał [Official] », *EK*, t. 14, p. 406-408.

OCHMANN Stefania, *Sejmy z lat 1615-1616* [*Les Diètes des années 1615-1616*], Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1970.

OCHMAŃSKI Jerzy, « W kwestii agrarnego charakteru miast Wielkiego Księstwa Litewskiego [Sur la question du caractère agraire des villes de la grande-principauté de Lituanie] » dans *Studia Historica w 35-lecie pracy naukowej Henryka Łowmiańskiego*, A. Gieysztor *et alii* (éd.), Varsovie, PWN, 1958, p. 279-294.

OCHMAŃSKI Jerzy, *Biskupstwo wileńskie w średniowieczu* [*L'évêché de Vilnius au Moyen-Âge*], Poznań, UAM, 1972.

OCHMAŃSKI Jerzy, « Reforma włóczna na Litwie i Białorusi w XVI wieku [La réforme de la *włóka* en Lituanie et au Bélarus au XVI^e siècle] » dans *Dawna Litwa : studia historyczne*, J. Ochmański, Olsztyn, Pojezierze, 1986, p. 158-174.

OCHMAŃSKI Jerzy, « Reforma włóczna w dobrach magnackich i kościelnych w Wielkim Księstwie Litewskim w drugiej połowie XVI wieku [La réforme de la *włóka* sur les propriétés des magnants et du clergé dans la grande-principauté de Lituanie, dans la seconde moitié du XVI^e siècle] » dans *Dawna Litwa : studia historyczne*, J. Ochmański, Olsztyn, Pojezierze, 1986, p. 175-197.

OCHMAŃSKI Jerzy, « Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w roku 1387 do przełomu XVI/XVII wieku [Naissance, développement et déclin du réseau paroissial dans le diocèse de Vilnius, depuis la christianisation de la Lituanie en 1387 jusqu'à la dernière des XVI^e/XVII^e siècles] », *Roczniki Humanistyczne*, 38/2 (1990), p. 23-60.

OCHMAŃSKI Jerzy, « The National Idea in Lithuania from the 16th to the First Half of the 19th Century : The Problem of Cultural-Linguistic Differentiation », *HUS*, 10/3-4 (1986), p. 301-315.

- OKOŃ Jan, *Na scenach jezuickich w dawnej Polsce* [Sur les scènes jésuites de l'ancienne Pologne], Varsovie, DiG, 2006.
- OLCZAK Stanisław K., « Rozwój sieci parafialne w diecezji wileńskiej do II poł. XVIII w. [Le développement du réseau paroissial dans le diocèse de Vilnius jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle] », *Studia Teologiczne*, 5-6 (1987-1988), p. 102-117.
- OLJANČYN Domet, « Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599 », *Kyrios*, 1(1936), p. 29-46.
- OSTROVSKAJA Rūta, « Kruonio maldos namų konfesinės priklausomybės klausimas [Problème du rattachement confessionnel du lieu de culte de Kruonis] », *Soter*, 41 (2012), p. 89-102.
- PANEV Jivko, « La réception du Syntagma de Matthieu Blastarès en Serbie », *Études balkaniques*, 10 (2003), p. 27-45.
- PASZKIEWICZ Henryk, *The Making of the Russian Nation*, Londres, Lorgmann&Todd, 1963.
- PERI Vittorio, « La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti », *Studia Gratiana XIII, Collectanea Stephan Kuttner*, 3 (1967), p. 129-256.
- PERI Vittorio, « Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma », *Aevum*, 44 (1970), p. 1-71.
- PERI Vittorio, « Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina (1564-1596) » dans *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo : Atti del Convegno Storico (Bari, 30 Apr.-4 Mgg. 1969)*, vol. 1, Padoue, Antenore, 1973, p. 271-469.
- PERI Vittorio, *Chiesa romana e « rito » greco : G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Paideia Editrice, Brescia, 1975.
- PERI Vittorio, « I precedenti storici ed ecclesiologici dell'Unione di Brest » dans *Il Battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, S. Graciotti (éd.), Florence, Leo S. Olschki, 1991, p. 323-333.
- PERI Vittorio, « Trento : un concilio tutto occidentale » dans *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi, Bologne, Il Mulino, 1996, p. 213-277.
- PELESZ Julian, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von der ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 2 t., Vienne, W. Heinrich, 1881-1882.
- PICCHIO Riccardo, « A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica », *Ricerche slavistiche*, 11 (1963), p. 105-127.

- PIDRUTCHNYJ Porphyrius B., « Pietro Arcudio – promotore dell'Unione », *AOSBM*, 8 (1973), p. 254-277.
- PIETKIEWICZ Krzysztof, *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*, Poznań, 1995.
- PIZZORUSSO Giovanni, « I satelliti di Propaganda Fide : il Collegio Urbano e la tipografia poliglotta », *Mélanges de l'École française de Rome (Italie et Méditerranée)*, 116/2 (2004), p. 471-498.
- PLUGUZOV Andrei I., « Canon Law as a field for Ecclesiastical Debate : The Sixteenth-Century *Kormchaia* of Vassian Patrikeev », *HUS*, 18/3-4 (1994), p. 191-209.
- PÓŁCWIARTEK Józef, *Z badań nad rolą gospodarczo-społeczną plebanii na wsi pańszczyźnianej ziemi przemyskiej i sanockiej w XVI-XIX wieku*, Rzeszów, 1974. (nombreuses données sur les paroisses de rite grecs utilisés dans le livre de Cwikla).
- PRASZKO Joannes, *De Ecclesia Ruthena Catholica : sede metropolitana vacante 1655-1665*, Rome, Typographia Augustiniana, 1944.
- PRITSAK Omeljan, « The Origins of the name *Rūs/Rus'* » dans *Passé turco-tatar, présent soviétique. Études offertes à Alexandre Bennigsen*, Ch. Lemerrier-Quelquejey, G. Veinstein, S. E. Wimbush (éd.), Paris/Louvain, Peeters/EHESS, 1986, p. 45-65.
- PROCHASKA Antoni, « Z dziejów unii brzeskiej [Sur l'histoire de l'Union de Brest] », *Kwartalnik historyczny*, 10 (1896), p. 522-577.
- PRZEKOP Edmund, « Archiprezbiter », *EK*, t. 1, p. 875-876.
- RADWAN Marian (éd.), *Wizytacje generalne parafii unickich w Województwie Kijowskim i Braclawskim po 1782 roku [Visites pastorales générales des paroisses uniates des voïvodies de Kiev et de Braclav en 1782]*, Lublin, TN KUL, 2004.
- RAES A., « Le liturgicon ruthène après l'Union de Brest », *OCP*, 8 (1942), p. 95-143.
- RAES A., « Le rituel ruthène depuis l'Union de Brest », *OCP*, 1 (1935), p. 361-392.
- RAGAUSKAS Aivas, *Vilniaus miesto valdantysis elitas : XVII a. antrojoje pusėje (1662–1702 m.)* [Les élites dirigeantes de la ville de Vilnius : deuxième moitié du XVII^e siècle (1662–1702)], Vilnius, Lietuvos istorijos institutas, 2002.
- RECHOWICZ Marian, *Sprawa Wielkiego Seminarium Misyjnego dla Unitów na ziemiach dawnej Polski (1595-1819)* [L'affaire du grand séminaire missionnaire pour les uniates

sur le territoire de l'ancienne Pologne (1595-1819)], Cracovie, Wydawnictwo Mariackie, 1948.

REINHARD Wolfgang, *Papauté, confessions, modernité*, Paris, EHESS, 1998.

RIPLINGER Thomas, « Die ukrainisch-bjelorussische Variante des byzantinisch-orthodoxen Paradigmas », *Orthodoxes Forum*, 18 (2004), p. 7-29.

ROHDEWALD Stefan, „*Vom Polocker Venedig*”: *Kollektives Handeln sozialer Gruppen einer Stadt zwischen Ost- und Mitteleuropa (Mittelalter, frühe Neuzeit, 19. Jh. bis 1914)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005.

ROUBA Napoleon, *Przewodnik po Litwie i Białejrusi* [*Guide de la Lituanie et de la Ruthénie blanche*], Vilnius, Kurier Litewski, 1909.

RUMBOLD Z POŁOCKA, « Rafał Korsak », *Przegląd historyczny*, 3 (1906), p. 351-373 ; 4 (1907), p. 36-61.

RUNCIMAN Steven, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

RYBALT Ewa, « Clemente VIII e i vescovi ucraini all'epoca dell'Unione di Brest. La preistoria dell'ecumenismo odierno » dans *L'età di Kiev e la sua eredità nell'incontro con l'Occidente*, G. De Rosa, F. Lomastro (éd.), Rome, Viella, 2003, p. 195-214.

RYŻEWSKI Grzegorz, « Cerkiew w Lipsku nad Biebrzą [L'église de Lipsk sur la Biebrza] » dans *Dziedzictwo Unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (éd.), Lublin/Supraśl, KUL, 2012, p. 179-198.

RZOŃCA Jan, « Klienci Konstantego Wasyla Ostrogińskiego w walce z Unią Brzeską na sejmach przełomu XVI i XVII wieku [Les clients de Konstanty Bazyli Ostrogski dans la lutte contre l'Union de Brest, lors des Diètes, au tournant des XVI^e et XVII^e siècles] » dans *Patron i Dwór : magnateria Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, E. Dubas-Urwanowicz, J. Urwanowicz (éd.), Varsovie, DiG, 2006, p. 301-320.

SÄGMÜLLER Johannes Baptist, *Die Entwicklung des Archipresbyterats und Deskanats bis zum Ende des Karolingerreichs*, Tübingen, G. Schnürlein, 1898.

SANTICH Jan Joseph, *Missio Moscovitica, The Role of the Jesuits in the Westernization of Russia, 1582-1689*, New-York, Peter Lang, 1995.

SCHILLING Heinz, « Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas » dans *Die katholische*

Konfessionalisierung. Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft der Herausgabe der Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, 1993, W. Reinhard, H. Schilling (éd.), Gütersloh, 1995, p. 1-49.

SENYK Sophia, « Rutskyj's Reform and Orthodox Monasticism », *OCP*, 48 (1982), p. 406-430.

SENYK Sophia, *Women's Monasteries in Ukraine and Belorussia to the period of suppressions*, Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 1983.

SENYK Sophia, « The Sources of Spirituality of St. Josaphat Kuncevyč », *OCP*, 51 (1985), p. 425-436.

SENYK Sofia, « The Education of the Secular Clergy in the Ruthenian Church before the Nineteenth Century », *OCP*, 53 (1987), p. 387-416.

SENYK Sofia, « The Ukrainian Church and Latinization », *OCP*, 56 (1990), p. 165-187.

SENYK Sofia, « Uniatism and Universalism in the Life and Activity of Metropolitan Joseph Veljamyn Rutskyj » dans *Il Battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, S. Gracioti (éd.), Florence, Leo S. Olschki, 1991, p. 335-344.

SENYK Sophia, « A married Clergy. Observance of the norms regulating the Marriage of Priests in the Ruthenian Uniate Church », *OCP*, 64 (1998), p. 175-192.

SENYK Sophia, « Preaching in the Ruthenian Orthodox Church before 1800 », *OCP*, 74 (2008), p. 283-320.

SENYK Sophia, *A History of the Church in Ukraine*, 2 vol., Rome, PIO, 1993-2011.

ŠEVČENKO Ihor, « The Many Worlds of Peter Mohyla », *HUS*, 8/1-2 (1984), p. 9-44.

SHEVCHENKO Tetiana, « The Uncrowned Kings of Ruthenia and Jesuits. Kostiantyn Ostroz'kyj against Piotr Skarga (1577-1608) », *RHE*, 105/1 (2010), p. 74-120.

SKAKALSKI Danielle, « Noblesse lituanienne et noblesse volhynienne au xv^e siècle : contribution à l'étude du vocabulaire social dans la grande principauté de Lituanie », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 23/3-4 (1982), p. 275-311.

SKOCZYLAS Ihor, *Sobory eparchii chełmskiej XVII wieku : program religijny Slavia Unita w Rzeczypospolitej [Les synodes du diocèse de Chełm au xvii^e siècle : le programme religieux Slavia Unita dans la République polono-lituanienne]*, Lublin, IEŚW, 2008.

SKRUTEŃ Jan, « Bobrykowicz-Anechożski Józef », *PSB*, t. 2, p. 165.

SKRUTEŃ Jan, « Dubowicz, Aleksy », *PSB*, t. 5, p. 436.

- ŠMURLO Evguenij, *Le Saint-Siège et l'Orient orthodoxe russe (1609-1654)*, Prague, Orbis, 1928.
- a SS. SACRAMENTO Angelo Maria, « Il P. Paolo Simone Rivarola primo missionario Carmelitano in Persia », *Il Carmelo*, 1937, p. 152-154.
- STASIAK Marian, « Prowincjalny synod unicki w Kobryniu (1626 r.) [Le synode provincial de Kobryn de 1626] », *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, 25/5 (1978), p. 91-103.
- STRADOMSKI Jan, « O merytorycznych i konfesyjnych problemach reformy kalendarza w świetle XVI- i XVII-wiecznej polemiki religijnej w Rzeczypospolitej [Des problèmes fondamentaux et confessionnels de la réforme du calendrier, à la lumière de la polémique religieuse des XVI^e et XVII^e siècles dans la République polono-lituanienne] » dans « *Pokazanie Cerkwi prawdziwej...* ». *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, P. Chomik (éd.), Białystok, PPHU, 2004, p. 37-72.
- STRADOMSKI Jan, *Spory o "wiarę grecką" w dawnej Rzeczypospolitej [Les controverses sur la „foi grecque” dans l'ancienne République polono-lituanienne]*, Cracovie, Scriptum, 2003.
- SYSYN Frank E., « Seventeenth-Century Views on the Causes of the Khmel'nytskyi Uprising: An Examination of "Discourse on the Present Cossack or Peasant War" », *HUS*, V/4 (1981), p. 430-466.
- SYSYN Frank E., « Adam Kysil and the Synods of 1629 : An Attempt at Orthodox-Uniate Accommodation in the Reign of Sigismund III », *HUS*, 3-4 (1979-1980), p. 826-845.
- SZADY Bogumił, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych [Le droit de patronage dans la République polono-lituanienne à l'époque moderne]*, Lublin, Liber, 2003.
- SZADY Bogumił, *Geografia struktur religijnych i wyznaniowych w Koronie w II połowie XVIII wieku [Géographie des structures religieuses et confessionnelles de la Couronne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle]*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010.
- SZARANIEWICZ Izydor, *Rzut oka na beneficja kościoła ruskiego za czasów Rzeczypospolitej Polskiej pod względem historyi, a przede wszystkim o stosunku świeckiego duchowieństwa ruskiego w Galicyi do ziemi w tym okresie [Coup d'oeil sur les bénéfices ecclésiastiques ruthènes à l'époque de la République polono-lituanienne du point de vue historique, et avant tout sur le rapport à la terre du clergé séculier de Galicie de cette époque]*, L'viv, 1875.

- SZEGDA Mirosław, « Rutki (Welamin Rutki), Jan », *PSB*, t. 33, p. 256–260.
- SZEHA Mirosław, « “Vita Rutki”. Prima biographia Josephi Velamin Rutki, metropolitae Kioviensis », *AOSBM*, 4 (1963), p. 135-182.
- SZULC Tadeusz, « Wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego w Rzeczpospolitej szlacheckiej [L’introduction du calendrier grégorien dans la République nobiliaire polono-lituanienne] », *Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego*, 14 (2011), p. 31-40.
- TAZBIR Janusz, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVI i XVII w.* [Un État sans bûchers. Esquisses de l’histoire de la tolérance en Pologne des XVI^e-XVII^e siècles], Varsovie, PIW, 1967.
- TAZBIR Janusz, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja* [Réforme, Contre-Réforme, Tolérance], Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 1996.
- TEMČINAS Sergejus, « Bažnytinės knygos rusėnų kalba ir religiniai identitetai slaviškose Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos žemėse XIV–XVIII a. – stačiatikių tradicija [La langue ruthène dans les livres ecclésiastiques et les identités religieuses des territoires slaves de la grande-principauté de Lituanie aux XIV^e-XVIII^e siècles : la tradition orthodoxe] », *Lietuvos istorijos studijos (specialusis leidinys)*, 5 (2008), p. 129-156.
- TEMČINAS Sergejus, « Bažnytinės knygos rusėnų kalba ir religiniai identitetai slaviškose Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės žemėse XIV–XVIII amžiuje – protestantų ir unitų tradicijos [La langue ruthène dans les livres ecclésiastiques et les identités religieuses des territoires slaves de la grande-principauté de Lituanie aux XIV^e-XVIII^e siècles : les traditions protestante et uniate] », *Lietuvos istorijos studijos*, 28 (2011), p. 44-59.
- a S. THERESIA Ambrosius, *Hierarchia Carmelitana. seu series illustrium praesulum ecclesiasticorum ex Ordine Carmelitarum discalceatorum*. fasc. 1 : *De Episcopis ecclesiae Ispahanensis in Persia*, Rome, Apud Curiam Generalitiam, 1933.
- THOMSON Francis J., « Meletius Smotrisky and Union with Rome : The Religious Dilemma in Seventeenth-Century Ruthenia » dans *Four hundred years Union of Brest (1596–1996). A critical re-evaluation. Acta of the congress held at Hernen Castle, the Netherlands, in March 1996*, B. Groen, W. van den Bercken (éd.), Louvain, Peeters, 1998, p. 55-126.
- TOMKIEWICZ Władysław, « Dzieje unji kościelnej w Wielkim Księstwie Litewskim (1596–1795) », in *Pamiętnik VI Zjazdu Historyków Polskich w Wilnie 17-20 września 1935*, vol. 1, F. Pohorecki (éd.), Lviv, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1935, p. 320-328.

- TRSTENJAK Antun, « Alessandro Komulovic S. I. 1548-1608. Profilo biografico », *Archivum historicum Societatis Iesu*, 58 (1989), p. 43-86.
- TURNAU Irena, *Ubiór narodowy w dawnej Rzeczypospolitej [L'habit national dans l'ancienne République polono-lituanienne]*, Varsovie, Semper, 1991.
- TYLA Antanas, « Rola podymnego w strukturze dochodów skarbu ziemskiego Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1649-1667 [Rôle du fouage dans la répartition des revenus du trésor de la grande-principauté de Lituanie dans les années 1649-1667] » dans *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Kriegseisen Wojciech, Rachuba Andrzej (éd.), Varsovie, Neriton, 2006, p. 175-189.
- TYLA Antanas, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės iždas per dvidešimtmetį karą (1648-1667) [Le Trésor de la grande-principauté de Lituanie durant la Guerre de Vingt ans (1648-1667)]*, Vilnius, Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 2010.
- TYMOSZ Stanisław, « Patronat, prawo patronatu [Patronage, droit de patronage] » dans *EK*, t. 15, p. 60-63.
- WALCZAK Wojciech, « Struktura terytorialna unickiej eparchii turowsko-pińskiej w XVII-XVIII w. [Structure territoriale du diocèse uniate de Turaw-Pinsk aux XVII^e-XVIII^e siècles] » dans *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII-XIX wieku*, A. Gil (éd.), Lublin, IEŚW, 2009, p. 213-229.
- WALCZAK Wojciech, « Powstanie i funkcjonowanie prawosławnej eparchii turowsko-pińskiej [Naissance et fonctionnement du diocèse orthodoxe de Turaw-Pinsk] » dans *Україна крізь віки : збірник наукових праць на пошану академіка НАН України, професора Валерія Смоля, О. С. Онищенко (éd.)*, Kiev, Інститут історії України НАН України, 2010, p. 291-305.
- WALCZAK Wojciech, « Il posto della diocesi di Turów e Pińsk nella struttura della Chiesa Uniate dei secc. XVI-XVII », *OCP*, 79 (2013), p. 406-428.
- WANAT Benignus Józef, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605-1975 [L'ordre des carmes déchaux en Pologne. Les couvents des carmes déchaux et des carmélites déchaussées (1605-1975)]*, Cracovie, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1979.
- WANAT Benignus Józef, « Wkład i zasługi włoskich karmelitów bosych w powstanie prowincji Ducha Świętego w Polsce w pierwszej połowie XVII wieku [L'apport et les

mérites des carmes déchaux italiens dans la création de la province du Saint-Esprit en Pologne dans la première moitié du XVII^e siècle] », *Analecta Cracoviensia*, 27 (1995), p. 637-652.

WASILEWSKI Tadeusz, « Ogiński, Bohdan Marcjan », *PSB*, t. 23, p. 599-600.

WAWRYK Michael, « De S. Hieromartyre Josaphat, promotore formulae indicativae absolutionis in Ecclesia Rutheno-Ucraina », *OCP*, 33/2 (1967), p. 583-603.

WAWRZENIUK Piotr, *Confessional Civilising in Ukraine : The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv (1668-1708)*, Huddinge, Södertörns högskola, 2005.

WELYKYJ Athanasius, « Joannes Velamin Rutskyj in “exitu viarum” (1603-1608) », *AOSBM*, 1 [7]/1-2 (1949), p. 9-38.

WELYKYJ Athanasius, « Josephus Velamin Rutskyj, *De corrigendo regimine in ritu graeco* », *AOSBM*, 4 [10]/2 (1963), p. 124-134 .

WIJUK-KOJAŁOWICZ Wojciech, *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lithuaniae Ducatu pertinentium*, Vilnius, 1650.

WILCZEWSKI Waldemar F., « Wizytacja diecezji wileńskiej z roku 1633 biskupa Abrahama Wojny [La visite pastorale du diocèse de Vilnius de 1633, sous l'évêque Abraham Wojna] » dans *Mój Kościół w historię wpisany. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Krahelowi*, T. Kasabuła, A. Szot (éd.), Białystok, Biały Kruk, 2007, p. 431-440.

WILCZEWSKI Waldemar F., « Wizytacje generalne diecezji wileńskiej w XVII-XVIII w. Ewolucja problematyki [Les visites pastorales générales du diocèse de Vilnius aux XVII^e-XVIII^e siècle. L'évolution de la problématique] », *Soter*, 35 (2010), p. 99-109.

WILCZEWSKI Waldemar F., « Podlaskie wizytacje unickich i rzymokatolickich w XVIII wieku – podobieństwo i różnice [Les visites pastorales uniates et catholiques romaines en Podlachie, au XVIII^e siècle – similitudes et différences] » dans *Dziedzictwo unii brzeskiej*, R. Dobrowolski, M. Zemło (éd.), Lublin-Supraśl, Collegium Supraliense, 2012, p. 415-424.

WILLIAMS George H., « Protestants in Ukraine during the period of the Polish-Lithuanian Commonwealth », *Harvard Ukrainian Studies*, 2 (1978), p. 41-72, 184-210.

- WINIARZ Adam, « Greckokatolickie gimnazjum bazyliańskie w Chełmie (1639-1769) [Les collèges gréco-catholiques basiliens à Chełm (1639-1769)] », *Rocznik chełmski*, 1 (1995), p. 27-39.
- WODZIANOWSKA Irena (éd.), *Greckokatolickie dekanaty błoński i puchowicki w latach 1783-1784* [Les doyennés greco-catholique de Blon' et de Pukhavičy dans les années 1783-1784], Sandomierz, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, 2006.
- WOJNAR Meletius M., *De regimine basilianorum Ruthenorum a metropolita Josepho Velamin Rutskyj instauratorum*, 3 vol., Rome, PP. Basiliani, 1949-1958.
- WOJNAR Meletius M., « The first Basilian General Chapter and St. Josaphat », *AOSBM*, 6 (1967), p. 85-101.
- WOŁYNIAK, *Lista opatów bazyliańskich w Grodnie* [Liste des abbés basiliens de Grodno], Cracovie, Spółka Wydawnicza polska, 1905.
- WOŚ Jan Władysław, « Cronaca degli allievi del Collegio Greco in Roma (1577-1640) », *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 40 (1972), p. 129-193.
- WOŚ Jan Władysław, « Die Brester Union im Bericht des Giovanni Paolo Mucante, Zeremonienmeister am päpstlichen Hof », *Zeitschrift für Ostforschung*, 38 (1989), p. 180-190.
- WYCZAŃSKI Hieronim Eugeniusz, « Cerkiew wschodnia na terytorium (archi)diecezji wileńskiej [L'Église orientale sur le territoire de l'(archi)diocèse de Vilnius] », *Studia teologiczne*, n°5-6 (1987-1988), p. 233-292.
- ZAHORSKI Władysław, *Kościół św. Anny w Wilnie* [L'église Sainte-Anne à Vilnius], Druk Józefa Zawadskiego, 1905.
- ZANCARINI Jean-Claude, « La question de l'ennemi dans les sermons et écrits de Savonarole » dans *Savonarole : enjeux, débats, questions. Actes du Colloque International (Paris, 25-26-27 janvier 1996)*, A. Fontes, J.-L. Fournel, M. Plaisance (éd.), Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, Centre Censier, 1997, p. 45-57.
- ZIELECKA-MIKOŁAJCZYK Wioletta, *Prawosławni i unicy w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów* [Les orthodoxes et les uniates de la République polono-lituanienne des XVI^e-XVIII^e siècles face à la vie et à la mort à la lumière des testaments], Varsovie, Neriton, 2012.
- ŻOCHOWSKI Cyprian, *Colloquium lubelskie*, L'viv, Collegium Societatis Iesu, 1680.

ZUBRYCKI Djonizy, *Historyczne badania o drukarniach rusko-słowiańskich w Galicyi* [*Recherches historiques sur les imprimeries ruthéno-slavonnes en Galicie*], L'viv, Instytut Stauropigiański, 1836.

ŽUŽEK Ivan, *Kormčaja kniga : Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, Rome, PIO, 1964.

АЛЕКСЕЕВ Станислав Л., « Православная конфессионализация в Великом княжестве Литовском во второй половине XVI в. : к постановке проблемы [La confessionnalisation orthodoxe dans la grande-principauté de Lituanie dans la deuxième moitié du XVI^e siècle : exposé de la problématique] » dans *Балтийский вопрос в конце XV-XVI в. : сборник научных статей*, А. И. Филюшкин (éd.), Moscou, Квадрига, 2010, p. 445-453.

АЛМАЗОВ Александр И., *Тайная исповедь в Православной восточной Церкви. Опыт внешней истории* [*La confession auriculaire dans l'Église orthodoxe orientale. Expérience d'une histoire de l'extérieur*], 3 t., Odessa, Типография Штаба Одесского Военного Округа, 1894.

АТАМАНЕНКО Віктор, « Наливайко, Дем'ян (Даміан) [Nalewajko, Damian] », dans *ОА*, p. 254-257.

БАЛОВНЕВ Дмитрий А., « Приходское духовенство в Древней Руси. X-XV вв. [Le clergé paroissial dans l'ancienne Rus'. X-XV siècles] » dans *PE₀*, p. 252-258.

БАЛОВНЕВ Дмитрий А., « Приходское духовенство XV-начала XVI века по новгородским писцовым книгам (численность и особенности состава) [Le clergé paroissial du XV^e et du début du XVI^e siècles, d'après les cadastres de Novgorod (nombre et particularités dans la composition)] », *Отечественная история*, 4 (2004), p. 131-139.

БАНТЫШ-КАМЕНСКИЙ Николай Н., *Историческое известие о возникшей в Польше унии* [*Relation historique sur l'apparition de l'Union en Pologne*], Saint-Pétersbourg, Типография Синода, 1805.

БАТЮШКОВ Помпей Н. *Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края* [*Le Bélarus et la Lituanie. Destins historiques de la région nord-occidentale*], Saint-Pétersbourg, « Общественная Польза », 1890.

БЕЛЯКОВА Елеена В., « К вопросу о первом издании Кормчей книги [Sur les question de la première édition du Nomocanon slave] », *VCI*, 1/1 (2006), p. 131-150.

- БЕЛЯКОВА Елеена В., « Источники Печатной Кормчей [Les sources du Nomokanon slave imprimé] », *VCI*, 11/3 (2008), p. 99-115.
- БОНДАЧ Альберт Г., « Νόμοι καὶ κανόνες в византийском церковном праве [Νόμοι καὶ κανόνες dans le droit canon byzantin] » dans *Власть, общество и церковь в Византии*, С. Н. Малахов *et alii* (éd.), Армаvir, Армавирский гос. пед. Университет, 2007, p. 74-88.
- БОЯНІВСЬКА Марта Б., « Книгописання », *IUK*, t. 2, p. 591-608.
- БУДИЛОВИЧ Антон С., *Порядок образования недвижимой собственности церковной в Западной России [Mode de formation de la propriété foncière de l'Église dans la Russie occidentale]*, Varsovie, Типография Варшавского учебного округа, 1892.
- БУЛГАКОВ Георгий И., *Западнорусские православные церковные соборы как органы церковного управления : опыт историко-канонического исследования [Les synodes ecclésiastiques ruthènes orthodoxes comme institutions du gouvernement ecclésiastiques : Expérience d'une recherche historico-canonique]*, Kursk, Епархиальная Типография, 1917.
- ВАВРИК Михайло, *Нарис розвитку і стану Василянського чина XVII-XX ст. [Étude sur le développement et le statut de l'ordre basilien aux XVII^e-XX^e siècles]*, Rome, PP. Basiliani, 1979.
- ВАШКЕВІЧ Андрэй, НАРЭЛЬ Дзяніс, *Паміж Ласоснай і Чорнай Ганчай : гісторыя каталіцкіх парафіі у паўднёва-ўсходняй частцы Аўгустоўскай пушчы [Entre Łosośna et Czarna Hańcza : histoire des paroisses catholiques de la partie sud-orientale du massif d'Augustów]*, Minsk, Зміцер Колас, 2006.
- ВЕРНИКОВСКАЯ Елена А., « Витебское восстание 12 ноября 1623 г. [L'insurrection de Vicebsk du 12 novembre 1623] » dans *Славянский альманах за 2001 г.*, Moscou, Индрик, 2000, p. 108-132.
- ВЕРНИКОВСКАЯ Елена А., « Иосафат Кунцевич (1618-1623). Полоцкий архиепископ греко-католической церкви [Jozafat Kuncewicz (1618-1623). Archevêque gréco-catholique de Polack] » dans *Славянский альманах за 2002 г.*, Moscou, Индрик, 2001, p. 20-41.
- ВЛАДИМИРОВ Петр В., « Обзор южно-русских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII ст. [Aperçu des monuments écrits de la Russie méridionale et de la Russie occidentale du XI^e au XVII^e siècle] », *ČIONL*, 4/2 (1890), p. 101-142.

- ВЛАДИМИРСКИЙ-БУДАНОВ Михаил Ф., « Церковные имущества в юго-западной России XVI века [Les propriétés ecclésiastiques dans la Russie du sud-ouest au XVI^e siècle] » dans *AJuzR*, P. 8, t. 4, p. 3-224.
- ВОРОНИН Николай Н., *Материалы и исследования по археологии древнерусских городов* [Sources pour l'étude des villes de l'ancienne Rus'], t. 3 : *Древнее Гродно* [L'ancienne Harodnja], Moscou, Академия Наук, 1954.
- ГАРДЗЕЕЎ Юры, *Магдэбургская Гародня (сацыяльная тапаграфія і маёмасныя адносіны ў 16-18 ст.)* [*Harodnja du droit de Magdebourg (topographie sociale et rapports de propriété aux XVI^e-XVIII^e siècles)*], Harodnja/Wrocław, « За свободу »/Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, 2008.
- ГЕРИЧ Ю., « Бібліографічний огляд писань св. Йосафата [Aperçu bibliographique des écrits de saint Jozafat] », *AOSBM*, 6 (1967), p. 124-150.
- ГЕРАСИМОВА Ирина В., « Занятие Вильны русскими войсками 8 августа 1655 г.: сопоставление нарративных и документальных источников [La prise de Vilnius par les armées russes le 8 août 1655 : confrontation des sources narratives avec les documents d'archives] », *Senoji Lietuvos literatūra*, 32 (2011), p. 135-154.
- ГЕРАСИМОВА Ирина В., *Вильна под властью русского царя (1655–1661) : судьба города и горожан* [*Vilnius sous l'autorité du tsar russe (1655-1661) : destin de la ville et des habitants*], résumé de la thèse de doctorat, soutenue à l'Université européenne de Saint-Petersbourg, le 16 octobre 2012.
- ГІЛЬ Анджей, СКОЧИЛАС Ігор, *Володимирсько-Берестейська єпархія X-XVIII століть : історичні нариси* [*Le diocèse de Brest-Volodymyr aux X^e-XVIII^e siècles : esquisses historiques*], L'viv, [S. n.], 2013.
- ГОЛОВАЦКИЙ Яков Ф., « Книга о новом календаре напечатанная в Риме в 1596 г. [Le livre sur le nouveau calendrier, imprimé à Rome en 1596] », *Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, 17 (1877), p. XXVIII-XXXIV.
- ГОЛУБЕВ Сергей Т., « Древний помянник Киево-Печерской лавры (конца XV^e-нач. XVI^e ст.) [L'ancien obituaire du monastère des Grottes (de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle)] », *Чтения в историческом обществе Нестора Летописца*, 6/3 (1892), p. 188.

- ГОЛУБЕВ Сергей Т., «Объяснительные параграфы по истории Западнорусской Церкви [Paragraphes explicatifs sur l'histoire de l'Église de la Russie occidentale] », *Киевские епархиальные ведомости*, 4 (1893), p. 28-32.
- ГОЛУБЕВ Сергей Тимофеевич, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники* [Le métropolite de Kiev Piotr Mohyla et ses contemporains], 2 t., Kiev, Типография Г. Т. Корчак-Новицкого/Типография С. В. Кульженко, 1883-1898.
- ГОЛУБЕЎ Валянцін, *Сельская абшчына ў Беларусі XVI–XVIII стст.* [La communauté villageoise dans le Bélarus des XVI^e-XVIII^e siècles], Mink, «Беларуская навука», 2008.
- ГРАЛЯ Иероним, *Иван Михайлов Висковатый: Карьера государственного деятеля в России XVI в.* [Ivan Michajlov Viskovatyj : carrière d'un homme d'État dans la Russie du XVI^e siècle], Moscou, Радикс, 1994.
- ГРИЦКЕВИЧ Анатолий Петрович, *Частновладельческие города Белоруссии в XVI–XVIII вв. (социально-экономическое исследование истории городов)* [Les villes privées du Bélarus aux XVI^e-XVIII^e siècles (étude socio-économique de l'histoire urbaine)], Minsk, Наука и техника, 1975.
- ГРУШЕВСЬКИЙ Михайло С., *Історія України-Руси* [Histoire de l'Ukraine-Rus'], t. 5, L'viv, 1905.
- Гудзяк Борис, ТУРІЙ Олег (éd.), *Історичний контекст, укладення Берестейської Унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших «Берестейських читань»*, Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р. [Le contexte historique, la préparation de l'Union de Brest et la première génération après l'Union. Actes des Premières «Lectures de Brest», L'viv, Ivano-Frankivs'k, Kyjiv, 1-6 octobre 1994], L'viv, Інститут Історії Церкви, 1995.
- Гудзяк Борис, ТУРІЙ Олег (éd.), *Берестейська унія і внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань»*, Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р. [L'Union de Brest et la vie interne de l'Église du XVII^e siècle. Actes des Quatrièmes «Lectures de Brest», L'viv, Luc'k, Kyjiv, 2-6 octobre 1995], L'viv, Інститут Історії Церкви, 1997.
- ГУЦУЛЯК Лаврентій Д., *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після Унії з Римом (період 1596-1839 pp.)* [La divine liturgie de Jean Chrysostome dans la métropole de Kiev, après l'Union de Brest (années 1596-1839)], L'viv, «Свічадо», 2004.

- ДЗЮБА Елена Н., *Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским : вторая половина XVI-первая половина XVII в.* [L'éducation en Ukraine et son rôle dans le renforcement des liens du peuple ukrainien avec les peuples russe et biélorusse : deuxième moitié du XVI^e-première moitié du XVII^e siècles], Kiev, Наукова думка, 1987.
- ДИМИД Михайло, *Єпископ Київської Церкви (1589-1891)* [L'évêque de l'Église kéviennne (1589-1581)], L'viv, Львівська Богословська Академія, 2000.
- ДМИТРИЕВ Михаил В., *Православие и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.* [Orthodoxie et Réforme : les courants réformés dans les terres slaves orientales de la République polono-lituanienne dans la seconde moitié du XVI^e siècle], Moscou, МГУ, 1990.
- ДМИТРИЕВ Михаил В., *Между Римом и Царградом : генезис брестской церковной унии, 1595-1596 гг.* [Entre Rome et Constantinople : la genèse de l'Union de Brest, 1595-1596], Moscou, МГУ, 2003.
- ДМИТРИЕВ Михаил В., «Религиозные войны в Речи Посполитой ? К вопросу о последствиях Брестской Унии 1596 года [Les guerres de religions dans la République polono-lituanienne ? De la question des conséquences de l'Union de Brest de 1596.] », *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 1 (2008), p. 3-22.
- ДМИТРИЕВ Михаил В., « "Православная конфессионализация" в Восточной Европе во второй половине XVI века [La confessionnalisation orthodoxe en Europe orientale dans la seconde moitié du XVI^e siècle] », *DKZ*, 16 (2012), p. 133-152.
- ДОБРЯНСКИЙ Флориан Николаевич, *Старая и Новая Вильна*, Vilnius, Типография А. Г. Сыркина, 1904.
- ДОВБИЩЕНКО Михайло В., «Епізоди з історії унії в Могилеві (малодосліджені аспекти релігійних рухів на Білорусі кінця XVI – першої половини XVII ст.) [Les épisode tirés de l'histoire de l'Union à Mahilew (les aspects mal connus des courants religieux dans le Biélarus de la fin du XVI^e siècle et de la première moitié du XVII^e siècle)] », *DKZ*, 7 (2003), p. 136-152.
- ДОВБИЩЕНКО Михайло В., *Волинська шляхта у релігійних рухах кінця XVI-першої половини XVII ст.* [La noblesse volhynienne dans les courants religieux de la fin du XVI^e siècle et de la première moitié du XVII^e siècle], Kiev, ПП Сергійчук М. І., 2008.

ДОВГЯЛЛО Дмитрий, « Виленская Св.-Духова обитель и начало в ней иноческого общежития [Le couvent du Saint-Esprit de Vilnius et ses débuts comme communauté monastique] » dans *Памятная книжка Виленской губернии на 1911 год*, Ю. В. Татищева (éd.), Vilnius, Губернская Типография, 1911, p. 1-19.

ДОВНАР-ЗАПОЛЬСКИЙ Митрофан, *Очерки по организации западно-русского крестьянства в XVI веке [Études sur l'organisation de la paysannerie de la Russie occidentale au XVI^e siècle]*, Kiev, 1905.

ДОЛГАЯ Мария Г., « Некоторые аспекты правового регулирования имущественного положения православной церкви в Великом Княжестве Литовском до сер. XVII в. [Certains aspects de la régulation juridique dans la situation foncière de l'Église orthodoxe de la grande-principauté de Lituanie jusqu'au milieu du XVII^e siècle] », *Христианское чтение*, 39/4 (2011), p. 108-148.

ДЭЖЕ Ласло, *Украинская лексика середины XVI века. Няговские поучения (словарь и анализ) [Le lexique ukrainien du milieu du xvie siècle. Les Commentaires des Évangiles de Hjahovo (dictionnaire et analyse)]*, Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyet, 1985.

ЖЕЛТОВ Михаил С., « Венчание брака », *РЕ*, t. 7, p. 661-668.

ЖУКОВИЧ Платон Н., *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.) [La lutte de la noblesse orthodoxe de la Russie occidentale contre l'Union de Brest dans les diètes et les diétines (jusqu'en 1609)]*, Saint-Pétersbourg, Типография Главного Управления Уделов, 1901.

ЖУКОВИЧ Платон Н., « Последняя борьба духовенства митрополичьей епархии с Потием и унией : 1609-1611 [La dernière lutte du clergé du diocèse métropolitain contre Pocięj et l'Union : 1609-1611] », *Христианское Чтение*, 212 (1901), p. 258-291, 370-389.

ЖУКОВИЧ Платон Н., *Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.) [La lutte de la noblesse orthodoxe de la Russie occidentale contre l'Union de Brest dans les diètes et les diétines (à partir de 1609)]*, 6 t., Saint-Pétersbourg, Типография М. Меркушева, 1903-1912.

ЖУКОВИЧ Платон Н., « Брестский собор 1591 г. (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его) [Le synode de Brest de 1591 (d'après une charte nouvellement découverte, comportant ses actes)] », *Известия отделения русского языка и словесности императорской академии наук*, 12 (1907), p. 45-71.

- ЖУКОВИЧ Платон Н., « Первое вмешательство запорожских казаков в сеймовую борьбу с церковной унией [La première ingérence des cosaques zaporogues dans la lutte dans les Diètes contre l'union ecclésiastique] », *Христианское Чтение*, 223 (1907), p. 54-75, 167-189, 300-323.
- ЖУКОВИЧ Платон Н., « Киевский собор 1629 года по новым материалам [Le synode de Kiev de 1629 d'après des documents nouveaux] », *Христианское чтение*, 235 (1911), p. 74-92, 353-369.
- ЖУРАВСКИЙ Аркадий, « О канцелярском языке Великого княжества Литовского [Sur la langue de chancellerie de la grande-principauté de Lituanie] » dans *Lietuvos istorijos metraštis, 1983 metai*, Vilnius, Lietuvos istorijos institutas, 1984, p. 17-32.
- ЗАЙКИН Вячеслав М., *Участие светского элемента в церковном управлении, выборное начало и « соборность » в Киевской митрополии в XVI и XVII веках [La participation de l'élément laïc au gouvernement de l'Église, les origines électives et le « conciliarisme » dans la métropole de Kiev aux XVI^e et XVII^e siècles]*, Varsovie, Синодальная Типография, 1930.
- ЗАМОСТЯНИК Ирина, « Заповіт львівського протопопа Григорія Негребецького з 1624 року [Le testament de l'archiprêtre de L'viv Hrehory Niechrebecki de 1624] », *Ковчег*, 5 (2007), p. 324-330.
- ЗИЛИТИНКЕВИЧ Игнатий П., *Учреждение Виленского Св.-Троицкого православного братства [L'institution de la confrérie orthodoxe de la Sainte-Trinité de Vilnius]*, Vilnius, Типография Губернского Правления, 1883 [tiré à part du périodique *Литовские Епархиальные Ведомости*].
- ІВАНЕНКО-КОЛЕНДА Сергій І., « Митрополит київський, галицький та всієї Русі Гавриїл Коленда [Le métropolitain de Kiev, de Halyč et de toute la Rus' Gabriel Kolenda] », *Український історичний журнал*, 470/5 (2006), p. 131-143.
- ИОДКОВСКИЙ Иосиф И., « Церкви приспособленные к обороне в Литве и Литовской Руси [Les églises fortifiées en Lituanie et dans la Rus' lituanienne] », *Древности. Труды Комиссии по сохранению древних памятников Императорского Московского археологического общества*, 6 (1915), p. 249-311.
- ІСАЕВИЧ Ярослав Д., « “Lycæum trilingue” : концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. [« Lycæum trilingue » : conception de l'école trilingue dans l'Europe du XVI^e]

siècle] » dans *Україна давня і нова : народ, релігія, культура*, Я. Д. Ісаєвич (éd.), L'viv, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 1996, p. 308-318.

КАПТЕРЕВ Николай Ф., *Светские архиерейские чиновники в Древней Руси* [*Les officiers séculiers des hiérarques dans l'Ancienne Rus'*], Moscou, « Современны́е известия », 1874.

КАПРАЛЬ Мирон, *Національні громади Львова XVI–XVIII ст. (соціально-правові взаємини)* [*Les communautés nationales de L'viv XVI^e-XVIII^e siècles (relations socio-juriques)*], L'viv, Львівський національний університет ім. Івана Франка, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2003.

КАРАТАЕВ ИВАН П., *Описание славянорусских книг, напечатанных кирилловскими буквами* [*Description des livres slavons, imprimés en caractères cyrilliques*], t. 1, Saint-Pétersbourg, Имп. Академия Наук, 1883.

КВЛИВИДЗЕ Нина В., « Ветхий денми [L'Ancien des jours] », *РЕ*, t. 8, p. 54-55.

КИРИЛЛОВА Людмила А., *Православный приход киевской митрополии во второй половине XVI века* [La paroisse orthodoxe de la métropole de Kiev dans la seconde moitié du XVI^e siècle], résumé de la thèse de doctorat, soutenue à l'université d'État de Saratov le 2 novembre 2006.

КИРИЛЛОВА Людмила А., « Православная проповедь в киевской митрополии второй половины XVI века [La prédication orthodoxe dans la métropole de Kiev de la seconde moitié du XVI^e siècle] » dans *Проблемы истории российской цивилизации*, И. Р. Плева (éd.), Saratov, « Научная книга », 2007, p. 9-15.

КЛИМОВ Андрей Ю., *Влияние греческого Номоканона на русское светское законодательство в русле церковно-государственных отношений (конец X-середина XVII вв.)* [*L'influence du nomocanon grec sur la justice laïque russe, dans le contexte des relations entre l'État et l'Église (fin X^e-milieu XVII^e siècles)*], résumé de la thèse de doctorat soutenue à l'université pédagogique d'État de Moscou en 2006.

КМЕТЬ Василь Ф., *Львівська єпархія у XVI-на початку XVII століття* [*Le diocèse de L'viv au XVI^e et au début du XVII^e siècles*], résumé de la thèse de doctorat, soutenue à l'université nationale de L'viv le 28 mars 2001.

КМЕТЬ Василь Ф., « Юрисдикційний статус та організаційна структура Галицької (Львівської) єпархії (XII-середина XVI століття) [Statut juridictionnel et structure

organisationnelle du diocèse de Halyč (L'viv), du XII^e siècle jusqu'au milieu du XVI^e siècle] », *Ковчез*, 3 (2001), p. 131-155.

КОПЫССКИЙ Зиновий Ю., *Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII вв.* [*Le développement socio-politique des villes du Bélarus au XVI^e et dans la première moitié du XVII^e siècles*], Minsk, Наука и техника, 1975.

КОРЗО Маргарита, *Украинская и белорусская катехетическая традиция (конца XVI-XVIII вв.) : становление, эволюция и проблема заимствований* [*La tradition catéchétique en Ukraine et au Bélarus (fin du XVI^e-XVIII^e siècles) : émergence, évolution et problème des emprunts*], Moscou, Канон+, 2007.

КОРОГОДИНА Мария В., *Исповедь в России в XIV-XIX веках. Исследование и тексты* [*La confession en Russie aux XIV^e-XIX^e siècles. Recherches et texte*] », Saint-Pétersbourg, « Дмитрий Буланин », 2006.

КОЯЛОВИЧ Михаил О., *Литовская церковная уния* [*L'Union des Églises en Lituanie*], 2 t., Saint-Pétersbourg, Типография Н. Тихменева, 1859-1861.

КРАЛЮК Петро, « Культурно-просвітницька діяльність князя Андрія Курбського на Ковельщині : міф чи реальність ? » [L'activité culturelle et éducative du prince Andrej Kurbskij dans la région de Kovel' : mythe ou réalité ?] » dans *Минуле і сучасне Волині та Полісся: Ковель і Ковельщина в історії України та Волині*, Г. В. Бондаренко (éd.), t. 1, Луцьк, Надстир'я, p. 78-81.

КРАЛЮК Петро, « Кормча (Старокостянтинів, 1599) » [Nomokanon (Starokostjantyniv, 1599)] » dans *ОА*, p. 185-186.

КРАЛЮК Петро, « Освітня система Острозької академії » [Le système éducatif de l'académie d'Ostroh] » dans *ОА*, p. 275-282.

КРАЛЮК Петро, « Острозька академія : основні етапи розвитку » [L'académie d'Ostroh : les principales étapes du développement] » dans *ОА*, p. 299-307.

КРУТЕЦКИЙ Владимир Ю., *Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века* [*Maxime le Grec et la culture russe du dernier quart du XVI^e siècle*], résumé de la thèse de doctorat, soutenue à l'Université pédagogique d'État de Jaroslav' en décembre 2006.

КРЫЛОВСКИЙ Амвросий С., *Львовское ставропигиальное братство : опыт церковно-исторического исследования* [*La confrérie stauropegiale de L'viv : expérience d'une recherche d'histoire ecclésiastique*], Kiev, Типография Императорского Университета Святого Владимира, 1904.

- КУШНЯРЭВІЧ Аляксандр М., *Культывавы дойлідства Беларусі XIII-XVI стст. [L'héritage culturel du Bélarus des XIII^e-XVI^e siècles]*, Minsk, Навука і тэхніка, 1993.
- КЯУПЕНЕ Юрате, « К вопросу о купеческой общине Вильнюса в первой половине XVII века [Sur la question de la communauté des marchands à Vilnius dans la première moitié du XVII^e siècle] » dans *От Древней Руси к России нового времени. Сборник статей к 70-летию Анны Леонидовны Хорошкевич*, Moscou, Наука, 2003, p. 300-306.
- ЛЕВИЦКИЙ Орест, « Кирилл Терлецкий, епископ Луцкий и Острожский [Cyryl Terlecki, évêque de Luc'k et d'Ostroh] », *Памятники русской старины в западных губерниях*, 8 (1885), p. 308-341.
- ЛЕВШУН Любовь В., « "...Православие с еретичеством мешают...": к вопросу об обрядовых, канонических и догматических нестроениях в "Русской Церкви" Великого княжества Литовского на кануне Брестской церковной унии ["...Ils mêlent l'orthodoxie à l'hérésie...": sur la question des désordres rituels, canoniques et dogmatiques dans l'"Église ruthène" de la grande-principauté de Lituanie, à la veille de l'Union de Brest] », *Вестник Тверского государственного университета. Серия История*, 34 (2008) p. 30-45.
- ЛЕСКИНЕН Мария, « Этноконфессиональная проблематика в творчестве Ивана Вишенского [La problématique ethno-confessionnelle dans l'œuvre d'Ivan Višenskij] », *Исследования по истории Украины и Белоруссии*, 1 (1995), p. 18-27.
- ЛИСЕЙЧИКОВ Денис, « Завещание митрополита Иосифа Вельямина-Рутского [Le testament du métropolite Józef Welamin Rutski] » dans *Завещания униатских иерархов киевской митрополии XVII и XVIII вв. как пример религиозной культуры общества Речи Посполитой*, А. Гиль (éd.), Lublin, 2013, p. 47-73.
- ЛИСЕНКО Сергій, « Тестамент Павла Незабитовського з 1740 року як генеалогічне джерело [Le testament de Pawel Niezabytowski de 1740 comme source généalogique] », *DKZ*, 7 (2003), p. 539-545.
- ЛІСЕЙЧЫКАЎ Дзяніс В., *Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720-1839 гг. [La vie quotidienne du clerc paroissial uniate, sur les terres bélaruso-lituanienes des années 1720-1839]*, Minsk, « Медісонт », 2011.
- ЛОЙКА Павел А., *Шляхта беларускіх зямель у грамадска-палітычным жыцці Рэчы Паспалітай другой паловы XVI-першай трэці XVII ст. [La noblesse des territoires*

bélarusses dans la vie socio-politique de la République polono-lituanienne, deuxième moitié du XVI^e-premier tiers du XVII^e siècles], Minsk, БДУ, 2002.

ЛОЙКА Павел А., «Афармленне шляхецкага саслоўя ў Вялікім княстве Літоўскім [La constitution de l'ordre de la noblesse dans la grande-principauté de Lituanie]» dans *Працы гістарычнага факультэта БДУ, У. К. Коршук et alii* (éd.), t. 5, Minsk, БДУ, 2010, p. 102-115.

ЛОТОЦЬКИЙ Олександр, «Соборні крилоси на Україні та Білій Русі в XV–XVI вв. [Les clergés cathédraux en Ukraine et dans la Ruthénie Blanche aux XV^e-XVI^e siècles]», *ZNTS*, 9 (1896), p. 1-34.

ЛОТОЦЬКИЙ Олександр, *Українські джерела церковного права [Les sources ukrainiennes du droit canon]*, Varsovie, Український науковий інститут, 1931.

ЛУКАШОВА Светлана С., «Конфликт епископа Гедеона Балабана и львовского Успенского братства в 80-х гг. XVI в.: попытки реформы церкви или борьба за имущественные интересы [Le conflit de l'évêque Gedeon Balaban avec la confrérie de la Dormition de L'viv dans les années 80 du XVI^e siècle: tentatives de réforme de l'Église ou lutte pour des intérêts patrimoniaux]» dans *Славянский альманах за 1999 г.*, Moscou, Индрик, 2000, p. 36-52.

ЛУКАШОВА Светлана С., «"Мы ниже подписанные...": Львовский синод 1595 г. в истории Брестской Унии ["Nous soussignés...": le synode de L'viv de 1595 dans l'histoire de l'Union de Brest]» dans *Славянский альманах за 2000 г.*, Moscou, Индрик, 2001, p. 12-19.

ЛУКАШОВА Светлана С., *Миряне и Церковь: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI века [Les laïcs et l'Église: les confréries religieuses de la métropole de Kiev à la fin du XVI^e siècle]*, Moscou, Институт славяноведения РАН, 2006.

ЛУКАШОВА Светлана С., «Роль братств в подписании Брестской Унии историографические мифы [Le rôle des confréries dans la signature de l'Union de Brest: mythes historiographiques]», *Между Москвой, Варшавой и Киевом. К 50-летию проф. М. В. Дмитриева*, О. Б. Неменский (éd.), «Сампо», 2008, p. 93-104.

ЛЮБАВСКИЙ Матвей К., *Областное деление и местное управление Литовско-Русского государства ко времени издания Первого Литовского Статута [Les divisions régionales et le gouvernement local de l'État lituano-russe, à l'époque de la publication du Premier Statut lituanien]*, Moscou, Университетская Типография, 1892.

- ЛЮБАЩЕНКО Вікторія І., « Реформаційний рух [Le mouvement réformé] » dans *IUK*, t. 2, p. 491-505.
- МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ Михаил П.), *История Русской Церкви* [*Histoire de l'Église russe*], 12 t., Saint-Pétersbourg, Имп. Акад. Наук, 1857-1883.
- МАЛЫШЕВСКИЙ Иван И., *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви* [*Le patriarche d'Alexandrie Méléce Pigas et sa participation dans les affaires de l'Église russe*], 2 t., Типография Киево-Печерской Лавры, Kiev, 1872.
- МАРЗАЛЮК Ігар А., *Этнічны і канфесійны свет беларускага горада XVI-XVIII стст.* [*Le monde ethnique et confessionnel de la ville biélarusse XVI^e-XVIII^e siècles*], Mahilew, МДУ, 2007.
- МАРОЗАВА Святлана В., *Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596-1839 гады)* [*L'Église uniate dans l'évolution ethno-culturelle du Bélarus (1596-1839)*], Narodnja, ГрДУ, 2001.
- МАРУСИН Мирослав, « Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні [Considérations sur la formation des candidats au clergé en Ukraine] », *Bohoslovia*, 21-24 (1943-1963), p. 40-94.
- МАРУСИН Мирослав, *Чини Святительських Служб в Київському Евхологоні з початку XVI ст.* [*Les rituels des offices sacrés dans un eucologe kiévien du début du XVI^e siècle*], Rome, Український католицький університет ім. Св. Климента папи, 1966.
- МАРУСИН Мирослав, « Пастирсько-літургична діяльність святого Йосафата [L'activité pastorale et liturgique de saint Josaphat] », *Bohoslovia*, 31 (1967), p. 5-99.
- МЕЕНДОРФ Іван [Meyendorff Jean], « Тры Літоўскія мучанікі: Візантыя і Літва ў 14 ст. [Trois martyrs lituaniens : Byzance et la Lituanie au XIV^e siècle] », *Праваслаўе ў Беларусі і ў свеце*, 1 (1993), p. 23-34.
- МІРАНОВІЧ Антон, « Манастыр у Супраслі як цэнтр праваслаўя і беларускай культуры ў XVI ст. [Le monastère de Supraśl comme centre de l'orthodoxie et de la culture biélarusse au XVI^e siècle] », *BZH*, 26 (2006), p. 5-28.
- МИЦЬКО Ігор З., « Осередки культури при магнатських і шляхетських дворах: Острозька академія. Літературно-перекладацький гурток князя Андрія Курбського в Миляновичах [Les cercles culturels auprès des cours magnatiques et nobiliaires : l'académie d'Ostroh, le cénacle littéraire de traducteurs du prince Andrej Kurbskij à Myljanovyči] » dans *IUK*, t. 2, p. 531-539.

- МОЗЕР Михаэль, « Что такое „простая мова“? [Qu'est-ce que „prostaja mova“ ?] », *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 47/3-4 (2002), p. 221-260.
- МОРОЗОВ Пётр. О., *Очерки из истории русской драмы XVII-XVIII столетий* [*Études sur l'histoire du drame russe des XVII^e-XVIII^e siècles*], Saint-Petersbourg, В. С. Балашев, 1888.
- МОШКОВА Людмила В., « Западнорусская Кормчая особого состава [Le pomocanon ruthène de rédaction originale] », *Хризостом*, 2 (2005), p. 231-241.
- НАВРОЦЬКА Анна, « Найдавніша книга духовного суду Львівської православної єпархії 1668-1674 років (зі збірки національного музею у Львові) [Le plus ancien registre du tribunal ecclésiastique du diocèse orthodoxe de L'viv des années 1668-1674 (dans les collections du Musée national de L'viv)] », *Український археографічний щорічник*, 13-14 (2009), p. 284-302.
- НАВРОЦЬКА Анна, « Інститут духовного суду у Київській митрополії до середини XVII століття [L'institution du tribunal ecclésiastique dans la métropole de Kiev jusqu'au milieu du XVII^e siècle] », *Історія релігій на Україні : Науковий щорічник 2010 рік*, t. 1, L'viv, Логос, 2010, p. 624-630.
- НАЗАРКО І., « Сповідники святого Йосафата [Les confesseurs de saint Jozafat] », *AOSBM*, 6 (1967), p. 66-74.
- НАЛИВАЙКО Дмитро, *Козацька християнська республіка : Запорозька Січ у західноєвропейських історико-літературних пам'ятках* [*La république chrétienne des cosaques : la Sič zaporogue dans les sources littéraires de l'Europe occidentale*], Kiev, Дніпро, 1992.
- Нарис історії Васильянського чину Святого Йосафата* [*Esquisse de l'histoire de l'ordre basilien de saint Jozafat*], Rome, Видавництво ОО. Василіян, 1992.
- НЕСЕЛОВСКИЙ Афанасий З., *Чины хиротесий и хиротоний : опыт историко-археологического исследования* [*Les cérémonies des ordination mineures et majeures : expérience d'une recherche historico-archéologique*], Кам'янець'-Podil's'kyj, Типография С. П. Киржанского, 1906.
- НЕСЦЯРОВІЧ Віктар І., *Старажытныя рукапісы беларускіх татар (Графіка. Транслітарацыя. Агульная характарыстыка мовы. Фразеалогія)* [*Les anciens manuscrits des Tatares bélarusses (Graphie. Translittération. Caractéristiques générales de la langue. Phraséologie)*], Vicebsk, ВДУ імя П. М. Машэрава, 2003.

- НИКОЛАЙ (Далматов), *Супрасльський Благовещенський монастирь. Историко-статистическое описание* [*Le monastère de l'Annociation à Supraśl : description historique et statistique*], Saint-Pétersbourg, Синодальная Типография, 1892.
- НИКОЛАЙ (ЯРУШЕВИЧ Борис Д.), *Церковный суд в России до издания Соборного Уложения Алексея Михайловича (1649)* [*Le tribunal ecclésiastique en Russie, jusqu'à la publication du Code d'Alexis I^{er} (1649)*], Petrograd, Синодальная Типография, 1917.
- НОСЕВИЧ Вячеслав Л., *Традиционная белорусская деревня в европейской перспективе* [*Le village bélarusse traditionnel dans une perspective européenne*], Minsk, Тэхналогія, 2004.
- ПАВЛОВ Александр, «Заметки о Кормчей люблинского священника Василия, писанной в 1604 г. [Remarques sur le Nomokanon du prêtre de Lublin Bazyli, écrite en 1604]», *PRS*, t. 8, p. 217-228.
- ПАВЛОВ Александр, *Номоканон при Большом Требнике* [*Le Nomocanon joint au Grand Euchologe*], Moscou, Типография Г. Лисснера и А. Гишеля, 1897.
- ПАСІЧНИК Ігор, «Борецький Іван (Іов)» dans *ОА*, p. 55-58.
- ПАСІЧНИК Ігор, «Смотрицький Герасим [Smotrycki Gerazym]» dans *ОА*, p. 413-416.
- ПАТРИЛО Ізидор І., «Йосафат Кунцевич – помічник і архієпископ полоцький [Jozafat Kunczewicz – coadjuteur et archevêque de Polack]», *AOSBM*, 6 (1967), p. 17-59.
- ПЕКАР Атанасій, «Іпатій Потій – провісник з'єднання [Hiracy Potiej – précurseur de l'Union]», *AOSBM*, 21 (1996), p. 145-246.
- ПЕРІ Вітторіо, «Берестейська Унія у римському баченні [L'Union de Brest dans la vision romaine]» dans *МРВС*, p. 7-25.
- ПЕРЕТЦ Владимир Н., «К вопросу об "Учительных Евангелиях" XVI-XVII вв. [Sur la question des "Évangiles commentées" des XVI^e-XVII^e siècles]» dans *Исследования и материалы по старинной украинской литературе XVI-XVII веков. Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР*, В. Н. Перетц (éd.), Léninegrad, АН СССР, 1926, p. 5-14.
- ПЕТРУШЕВИЧ Антон С., *Архиератикон Киевской митрополии с половины XIV столетия, по списку с конца XVI столетия* [*Un euchologe pontifical de la métropole de Kiev du milieu du XIV^e siècle, d'après une rédaction de la fin du XVI^e siècle*], Ставропигийский Институт, 1901.

- Підручний Порфірій В., « Два програмови писання Рутського: "Discursus" і "Programma Unionis" [Deux programmes écrits de Rutski : "Discursus" et "Programma Unionis"] », *AOSBM*, 9 [15]/1-2 (1974), p. 24-47.
- Підручний Порфірій В., « Василянський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року [L'ordre basilien de l'Union de Brest (1596) à l'année 1743] », *AOSBM*, 19 (1988), p. 92-182.
- Підручний Порфірій В., « Початки василянського чину і Берестейська унія [Les débuts de l'ordre basilien et l'Union de Brest] » dans *МСВС*, p. 79-101.
- ПИЧЕТА Владимир, *Аграрная реформа Сигизмунда Августа в литовско-русском государстве* [La réforme agraire de Sigismond Auguste dans l'État lituano-russe], 2 t., Moscou, 1917 [1958, 2nd éd.].
- ПЛОХІЙ Сергій, *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні* [La foi de Nalewajko : les cosaques et la religion dans l'Ukraine de la première modernité], Kiev, Критика, 2006.
- ПЛОЩАНСКИЙ Венедикт М., *Прошлое Холмской Руси по архивным документам XV-XVIII в. и другим источникам* [Le passé de la Rus' dans la région de Chelm, d'après les documents d'archives des XV^e-XVIII^e siècles et d'autres sources], 2 t., Vilnius, Типография А. А. Зака/Типография Н. Маца, 1899-1901.
- ПОКРОВСКИЙ Иван М., *Русские епархии в XVI-XIX вв. : их открытие, состав и пределы* [Les diocèses russes aux XVI^e-XIX^e siècles : leurs fondation, structure et limites], t. 1, Kazan, Типография Императорского Университета, 1897.
- ПОЛОЗНЕВ Дмитрий Ф. , ФЛОРЯ Борис Н., ЩАПОВ Ярослав Н., « Высшая церковная власть и её взаимоотношения с государственной властью. X-XVII вв. [Le haut pouvoir ecclésiastique et sa relation avec le pouvoir princier. X^e-XVII^e siècles] » dans *PE₀*, p. 190-212.
- ПРОКОП'ЮК Оксана, *Духовна конконсисторія в системі єпархіального управління (1721-1786 pp.)* [Le consistoire ecclésiastique dans le système du gouvernement diocésain (1721-1786)], Kiev, Фенікс, 2006.
- ПУШКІН І. А., ЮДЗІН В. В. (éd.), *Гісторыя Магілева: мінулае і сучаснасць: Зб. навук. прац удзельнікаў Трэціяй Міжнар. навук. канф. « Гісторыя Магілева: мінулае і сучаснасць », 22-23 мая 2003 г., 2 т., Mahilew, Магілёўс. дзярж. ун-т харчавання, 2003.*

- РУДОВИЧ Іван, « Кобринський Синод 1626 [Le synode de Kobryn de 1626] », *Bohoslovia*, 1 (1924), p. 1-27.
- РУСИНА Олена В., « Послання Папі Римському Сіксту IV і проблема інтерпретації літературних пам'яток XV ст. [La lettre au pape Sixte IV et le problème d'interrelation des sources littéraires du XV^e siècle] », *Український історичний журнал*, 479/2 (2008), p. 16-34.
- РЫБИНСКИЙ Владимир, *Киевская митрополичья кафедра с половины XIII до конца XVI века [La chaire métropolitaine de Kiev du milieu du XIII^e siècle à la fin du XVI^e siècle]*, Kiev, Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891.
- САГАНОВІЧ Генадзь, « Паўночная Беларусь у апісанні Паўля Одэрборна [Le Bélarus septentrional dans la description de Paul Oderborn] », *Беларускі Гістарычны Агляд*, 12/1-2 (2005), p. 162-166.
- САЛОДУХ Адам, КУЗЬМА В., « Причинки до історії життя і почитання св. Йосафата в Вильні [Compléments pour l'histoire de la vie et du culte de saint Jozafat à Vilnius] », *AOSBM*, 8 (1973), p. 10-14.
- СЕНИК Софія, « Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях [L'Union de Brest et le clergé séculier: les conséquences de l'Union dans les premières décennies] » dans *МЇВБС*, p. 55-66.
- СКОЧИЛАС Ігор, « “Дар любові”, фінансовий обов'язок і єрархічна підлеглисть: катедратик у системі фінансово-корпоративних відносин духовенства Київської митрополії XIII–XVIII століть [Le “don d'affection”, les obligations fiscales et la soumission hiérarchique: le *cathedraticum* dans le système des rapports fiscaux et corporatifs du clergé de la métropole de Kiev, aux XIII^e-XVIII^e siècles] », *DKZ*, 9 (2005), p. 431-460.
- СКОЧИЛАС Ігор, *Галицька (львівська) єпарія XII-XVIII ст. [Le diocèse de Halyč (L'viv) aux XII^e-XVIII^e siècles]*, L'viv, УКУ, 2010.
- СЛІЖ Наталія, « З історії Прачысценскай царквы ў Гародні (XVII-XVIII ст.) [Sur l'histoire de l'église de la Très Sainte Vierge à Harodnja] » dans *Гарадзенскі палімпсест XII-XX стст.: Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі (Горадня, 7 лістапада 2008 г.)*, А. Ф. Смаленчук (éd.), Harodnja/Białystok, 2008, p. 64-95.
- СПРЯДОНАЎ Міхаіл, « Валочная памера [L'arpentage en włóki] » dans *VLKe*, t. 1, p. 384-385.

- СТЕФАНОВИЧ Петр С., « Приход и приходское духовенство в русской церкви. XVI–XVII вв. [La paroisse et le clergé paroissial dans l'Église russe. XVI^e-XVII^e siècles] » dans *PE*₀, p. 259-266.
- СТЕФАНОВИЧ Петр С., *Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках [La paroisse et le clergé paroissial en Russie aux XVI^e-XVII^e siècles]*, Moscou, Индрик, 2002.
- СТУДИНСЬКИЙ Кирило, *Пересторога : руський пам'ятник початку XVII. віка. Історично-літературна студія [Perestroga : monument ruthène du début du XVII^e siècle. Étude historique et littéraire]*, L'viv, 1895.
- СЦЕПУРО Дмитрий, *Виленское Свято-Духовское братство в XVII и XVIII столетиях [La confrérie du Saint-Esprit de Vilnius aux XVII^e-XVIII^e siècles]*, Kiev, Типография И.И. Горбунова, 1899.
- ТЕМЧИН Сергей Ю., « Сколько книг было в Супрасльском Благовещенском монастыре в 1532 г. [Combien y avait-il de livres dans le monastère de l'Annonciation à Supraśl en 1532 ?] », *Здабыткі*, 12 (2010), p. 68-75.
- ТЕМЧИН Сергей Ю., « Рукописи кимбаровского собрания Супрасльского Благовещенского монастыря (1532-1557 гг.) [Les manuscrits de la collection de Kimbar du monastère de l'Annonciation de Suprasl (1532-1557)] », *Knygotyra*, 54 (2010), p. 173-185.
- ТЕМЧИН Сергей Ю., « Обращение Литовской митрополии к константинопольскому патриарху Иоакиму I по вопросу о двух агнцах при поставлении пресвитера [L'appel de la métropole kiévienne au patriarche constantinopolitain Joachim I^{er} sur la question des deux hosties lors des ordinations sacerdotales] » dans *Latopisy Akademii Supraskiej*, vol. 2 : *Kościół prawosławny na Bałkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja*, U. Pawluczuk (éd.), Białystok, Fundacja « Oikonomos », 2011, p. 135-139.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Справа про фальшування документів Берестейської унії: нові джерельні матеріали [La question de la falsification des documents de l'Union de Brest : nouvelles sources documentaires] », *DKZ*, 4 (2000), p. 337-347.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Михайло Рагоза і Берестейська Унія [Michał Rahoza et l'Union de Brest] », *Київська старовина*, 5 (2000), p. 96-105.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., *Берестейська унія 1596 р. [L'Union de Brest de 1596]*, Drohobyč, Коло, 2004.

- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Берестейські собори у жовтні 1596 р. : історіографічний досвід [Les synodes de Brest d'octobre 1596 : approche historiographique] », *DKZ*, 8 (2004), p. 77-93.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Єпископ Кирило Терлецький: родовід і початок духовної кар'єри [L'évêque Cyril Terlecki : généalogie et débuts de la carrière ecclésiastique] », *DKZ*, 9 (2005), p. 202-213.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Ставропігія церковних братств і генеза Берестейської унії [L'exemption des confréries religieuses et la genèse de l'Union de Brest] » dans *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej XVI-XVIII wieku : zbiór studiów*, A. Gil (éd.), Lublin, IEŚW, 2005, p. 234-250.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « "Жаль намъ души и сумнѣнья вашей милости" (київський митрополит Онисифор Дівочка перед викликами часу) ["Nous plaignons l'âme et la conscience de Votre Grâce" (le métropolitain de Kiev Onezyfor Dziewoczka face aux défis de son temps)] », *DKZ*, 10 (2006), p. 149-165.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Ставропігія церковних братств у контексті Берестейської унії. Історіографічний аспект [L'exemption des confréries religieuses dans le contexte de l'Union de Brest. L'aspect historiographique] », *Україна : культурна спадщина, національна свідомість, державність*, 15 (2006-2007), p. 250-267.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Берестейські церковні собори у жовтні 1596 р.: підготовка, склад учасників та провідники [Les synodes de Brest d'octobre 1596 : les préparatifs, la composition des participants et les organisateurs] », *Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)*, 7 (2007), p. 141-166.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Криза церковного життя Київської православної митрополії наприкінці XVI ст. : інтерпретації істориків і свідчення джерел [La crise de la vie religieuse dans la métropole orthodoxe de Kiev à la fin du XVI^e siècle : interprétations des historiens et témoignage des sources] », *DKZ*, 11-12 (2008), p. 96-116.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Діяльність єпископа Кирила Терлецького на уряді Луцько-Острозької кафедри [L'activité de l'évêque Cyril Terlecki sur le siège épiscopal de Luc'k-Ostroh] » dans *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII-XIX wieku*, A. Gila (éd.), Lublin, 2009, p. 193-211.
- ТИМОШЕНКО Леонід В., « Парафіальне і братське самоврядування київської митрополії в добу Берестейської унії (друга половина XVI-XVII ст.) [L'autonomie des paroisses et

des confréries de la métropole de Kiev à l'époque de l'Union de Brest (deuxième moitié du XVI^e-XVII^e siècles)] » dans *Urzędy państwowe, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie*, H. Gmiterek, J. Łosowski (éd.), Cracovie, Avalon, 2010, p. 321-345.

ТИМОШЕНКО Леонід, « Лукаріс Кирило [Lukrais Cyrille] » dans *ОА*, p. 199-202.

ТУРИЛОВ Анатолий А., « Южнославянские переводы XIV-XV вв. и корпус переводных текстов на Руси. Часть 1 [Les traductions slaves méridionales des XIV^e-XV^e siècles et le corpus des textes traduits dans la Rus'. Partie 1] », *VCI*, 17-18 (2010), p. 147-175.

УЛЯНОВСКИЙ Василь И., « К идее патриашества и восточной миссии униатской Церкви в первой половине XVII в. Московский патриарх Игнатий в Вильно [Sur l'idée de patriarcat et de la mission de l'Église uniate à l'Est dans la première moitié du XVII^e siècle. Le patriarche de Moscou Ignatij à Vilnius] » dans *Наш родовод. Матеріали міжнародної наукової конференції по регіональній історії східної Європи « Культура народів Великого князівства Литовського і Білорусії XIII-нач. XX вв. »*, Д. Карев (éd.), vol. 3, P. 2, Narodnja, 1991, p. 231-237.

УЛЯНОВСКИЙ Василь И., « Московський патріарх Ігнатій – у лоні уніатської церкви [Le patriarche de Moscou Ignatij au cœur de l'Église uniate] », *AOSBM*, 15 [21] (1996), p. 301-338.

ФЛОРЕА Борис Н., *Отношения государства и Церкви у восточных и западных славян [Les rapports entre l'État et l'Église chez les Slaves orientaux et occidentaux]*, Moscou, Наука, 1992.

ФЛОРЕА Борис Н., ЩАПОВ Ярослав Н., « Епархиальное управление и епископат Русской Церкви. X-XVII вв. [L'administration diocésaine et l'épiscopat de l'Église russe. X^e-XVII^e siècles] » dans *PE*₀, p. 230-241.

ФЛОРЕА Борис Н., « Виленский собор [Le synode de Vilnius] », *PE*, t. 8, p. 479-480.

ФЛОРЕА Борис Н., *Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское Средневековье [Recherches sur l'histoire de l'Église. Le Moyen Âge chez les Slaves et dans la Rus' ancienne]*, Moscou, ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007.

ФЛОРЕА Борис Н., « Православие в Ливонии и Великом княжестве Литовском (2-я половина 1650-х – начало 1660-х гг.) [L'orthodoxie en Livonie et dans la grande-principauté de Lituanie (deuxième moitié des années 1650 – début des années 1660)] », *Вестник церковной истории*, 3 (2008), p. 65-73.

- ХАРЛАМПОВИЧ Константин В., *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века* [*Les écoles orthodoxes de la Russie occidentale au XVI^e et au début du XVII^e siècles*], Kazan', Типография Императорского Университета, 1898.
- ХОМА Иван, « Ідея спільного синоду 1629 р. [L'idée du synode commun de 1629] », *Bohoslovia*, 37 (1973), p. 21-64.
- ХОМИН Петро, « Митрополит Йосиф Велямин Рутський і його освітні змагання [Le métropolitain Josyf Vel'jamyn Ruts'kyj et ses efforts éducatifs] », *Bohoslovia*, 1 (1923), p. 261-283.
- ЦЫПИН Владислав, « Алфавитная Синтагма [Le Syntagma alphabétique] », *PE*, t. 2, p. 63-64.
- ЧЕРЕПИЦА Валерий Н., *Очерки истории Православной Церкви на Гродненщине: с древнейших времен до наших дней* [*Études sur l'histoire de l'Église orthodoxe dans la région de Harodnja : des origines jusqu'à nos jours*], t. 1, Harodnja, ГрГУ, 2000.
- ЧУБА Галина В., *Лінгво-текстологічний аналіз Учительних Євангелій другої половини XVI-XVII ст.* [*Analyse linguistique et textologique des Évangiles commentés de la seconde moitié du XVI^e et du XVII^e siècles*], résumé de la thèse de doctorat soutenue à l'université nationale de L'viv en 1998.
- ЧУБА Галина В., « Учительні Євангелія другої половини XVI-першої половини XVII ст. в історії українського проповідництва [Les Évangiles commentés de la seconde moitié du XVI^e et de la première moitié du XVII^e siècles dans l'histoire de la prédication ukrainienne] » dans *Język, literatura, kultura, historia Ukrainy: materiały międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej dziesięcioleciu krakowskiej ukrainistyki uniwersyteckiej*, W. Mokry (éd.), Cracovie, Wydawnictwo "Szwajpolt Fiol", 2003, p. 61-76.
- ЧУБА Галина В., « Текстологічне дослідження українських учительних Євангелій другої половини XVI-початку XVII ст.: перемишльський тип [L'examen textologique des Évangiles commentés ukrainiens de la seconde moitié du XVI^e et du début du XVII^e siècle : le type de Przemyśl] », *Вісник Львівського університету. Книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології*, 2 (2007), p. 5-38.
- ШЕГДА Мирон, « Життєпис митрополита Йосифа Веляміна Рутського на тлі доби [La vie du métropolitain Józef Welamin Rutski dans le contexte de son temps] », *Bohoslovia*, 54 (1990), p. 45-93.

- ШЕЙКИН Геннадий Н., *Полоцкая епархия: Историко-статистическое обозрение* [*Le diocèse de Polack: aperçu historico-statistique*], Minsk, Свято-Петро-Павловский собор, Белорусское православное братство трех виленских мучеников, 1997.
- ШПАКОВСКИЙ Евгений С., «Мелетий Хребтович-Литаворович-Богуринский, архимандрит Киево-Печерской лавры, владимирский и брестский епископ (XVI в.) [Melecjusz Chreptowicz-Litawor-Boguriński, archimandrite du monastère des Grottes de Kiev, évêque de Brest-Volodymyr (XVI^e siècle)]», *TKDA*, 8-10 (1875), p. 169-206, 436-462, 108-123.
- ШУСТОВА Юлия Э., *Документы львовского Успенского ставропигийского братства (1586-1788)* [*Les documents de la confrérie stauropeigiale de la Dormition de L'viv (1586-1788)*], Moscou, Рукописные памятники древней Руси, 2009.
- ЩАПОВ Ярослав Н., *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI-XIV вв.* [*Les Statuts princiers et l'Église dans l'Ancienne Rus' aux XI^e-XIV^e siècles*], Moscou, Наука, 1972.
- ЩАПОВ Ярослав Н., *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв.* [*L'hérétique juridique de Byzance et des Slaves méridionaux dans la Rus' des XI^e-XIII^e siècles*], Moscou, Наука, 1978.
- ЩАПОВ Ярослав Н., «Номоканон Иоанна Схоластика и Синтагма 14 титулов у славян в IX-X вв. [Le nomocanon de Jean le Scholastique et le Syntagma en 14 titres chez les Slaves des IX^e-X^e siècles]» dans *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9-11. Jahrhundert*, V. Vavřínek (éd.), Prague, Československá akademie věd, 1978, p. 387-421.
- ЩАПОВ Ярослав Н., *Государство и Церковь Древней Руси X-XIII вв.* [*L'État et l'Église de l'Ancienne Rus' X^e-XIII^e siècles*], Moscou, Наука, 1989.
- ЩЕРБИЦКИЙ Иосиф В., *Виленский Свято-Троицкий монастырь* [*Le monastère de la Sainte-Trinité de Vilnius*], Vilnius, Типография Губернского правления, 1885.
- Э. П. Р., БУДЬКО Ирина В., «Зизании (Куколи) [Zizania (Kukol)]», *РЕ*, t. 20, p. 117-123.
- ЮШКОВ Серафим В., *Очерки из истории приходской жизни на севере России в XV-XVII вв.* [*Études sur l'histoire de la vie paroissiale dans le Nord de la Russie aux XV^e-XVII^e siècles*], Saint-Petersbourg, Типография М. А. Александрова, 1913.
- ЯКОВЕНКО Наталя, *Паралельний світ: дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.* [*Monde parallèle: recherches sur l'histoire des phénomènes et des idées dans l'Ukraine des XVI^e-XVII^e siècles*], Kiev, Критика, 2002.

ANNEXES

Annexe 1

Structures paroissiales ruthènes de la voïvodie de Trakai (vers le milieu du XVII^e siècle)

District de Harodnja

Localité	Desservants	Type	Nom de l'église	Première mention	Patronage	Source
1. Alekšycy	Parteniusz Fedorowicz (1585)	s	Saint-Élie/Saint-Sauveur	av. 1585	privé	<i>AVAK</i> , t. 1, n° 2, p. 9-12 ; <i>AVAK</i> , t. 2, n° 16, p. 41-47 ; <i>VZR</i> , 2/10 (1863), p. 15-21 ; <i>AVAK</i> , t. 33, n° 153, p. 219
2. Azjery	Paweł Iwanowicz (1598-1610), Gerazym Grudzina (1665)	s	Sainte-Trinité/Sainte-Paraskeva	1598	privé	<i>AVAK</i> , t. 33, n° 113, 141, p. 144-146, 186 ; <i>AVAK</i> , t. 1, n° 27, p. 105-107 ; <i>ZNiO</i> , n° 5620/II, p. 496-503
3. Berestavica Vjalikaja	Jan Ustacki (1674)	s		av. 1604	privé	<i>AVAK</i> , t. 1, n° 4, p. 16-21 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 903r
4. Cecjarowka	Szymon Zaniewski (1674)	s		av. 1609	privé	<i>AVAK</i> , t. 1, n° 5, p. 25 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 886r
5. Čarlėna	Gregorz Bieńkowski (1665)	m		av. 1611/1637	privé	<i>LMAB</i> , F. 17, n° 137 ; <i>AS</i> , t. 12, p. 82 ; <i>DS</i> , p. 227.
6. Dawspuda	Borys (1541)	s		1541		<i>AVAK</i> , t. 17, n° 828, p. 331
7. Dembrava	Gregorz Zaniewski (1674)	s		1674	privé	<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 886r
8. Dojlidy		s		1596	privé	A. Mironowicz, <i>Podlaskie ośrodki...</i> , p. 267
9. Halynka	Samuel Zaniewski (1674)	s		1674		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 903r

10. Halynka (Lipsk Mały)	Bazyli Martinowicz (1585), Szymon Hurcewicz (1674)	s		av. 1585	privé	AVAK, t. 1, n° 1, p. 1-8 ; LVIA, F. 11, inv. 1, n°766, f. 903r,
11. Harodnja	voir Annexe 3	m	Nativité de la Vierge	av. 1505/ 1632	princier	AZR, t. 1, n° 224, p. 370
12. Harodnja	voir Annexe 3	s/m	« Petite » église (Sainte-Paraskeva ?)	(1389) 1558		Ю. Гардзеў, <i>Магдэбургская Гародня...</i> , p. 75 ; AVAK, t. 21, p. 363
13. Harodnja	voir Annexe 3	s	Résurrection	1555		AS, t. 3, n° 13, p. 16-17
14. Harodnja	voir Annexe 3	s	Saint-Élie	av. 1557		LVIA, LM, n° 106, f. 396r-396v
15. Harodnja	voir Annexe 3	s	Saint-Nicolas	1560		Ю. Гардзеў, <i>Магдэбургская Гародня...</i> , p. 74
16. Harodnja		s	Saint-Sauveur	1514		Ю. Гардзеў, <i>Магдэбургская Гародня...</i> , p. 73
17. Harodnja		s	Saint-Simon	1560		Ю. Гардзеў, <i>Магдэбургская Гародня...</i> , p. 73
18. Harodnja		s	Sainte-Trinité	1511		Ю. Гардзеў, <i>Магдэбургская Гародня...</i> , p. 73
19. Harodnja (Kaloža)	voir Annexe 4	m	Saints-Boris-et-Gleb	xii ^e /xv ^e siècle	princier	P. Chomik, <i>Žyście monastyczne...</i> , p. 161 ; Ю. Гардзеў, <i>Магдэбургская Гародня...</i> , p. 79 ; AVAK, t. 17, n° 1010, p. 435
20. Harodnja	voir Annexe 3	s	Vraie-Croix	1480		Ю. Гардзеў, <i>Магдэбургская Гародня...</i> , p. 74 ; AVAK, t. 17, n° 340, p. 136
21. Hubinka (Pyra)	Jan Tytowicz (1555-1558)	s	Saint-Élie	1555		AVAK, t. 17, n° 981, p. 399 ; LVIA, F. 634, inv. 3, n° 36, f. 1r
22. Hudzevičy	Józef Piotrkowicz (vers v. 1539), Jan Gedrojt (1622-1628)	s		av. 1539	ecclésiastique	AVAK, t. 33, n° 153, p. 219 ; NIAB, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 989r
23. Jaczno	Jan Jendyński (1674)	s		1540	privé	A. Mironowicz, <i>Podlaskie ośrodki...</i> , p. 268 ; LVIA, F. 11, inv. 1, n° 766, f. 886r
24. Jatvesk	Paweł Senajski (1674)	s		1674		LVIA, F. 11, inv. 1, n° 766, f. 886r
25. Jurowlany		s		1578	privé	A. Mironowicz, <i>Podlaskie ośrodki...</i> , p. 268
26. Kamenka		s		1611	privé	AVAK, t. 1, n° 11, p. 42-43
27. Komatava	Stefan Zeliarowski (1674)	s	Saint-Sauveur	v. 1560		PKGE, t. 1, p. 64, 66 ; LVIA, F. 11, inv. 1, n° 766, f. 886r
28. Kotra	Jan Hermanowicz (1674)	s	Saint-Sauveur	1520	privé	AZR, t. 2, n° 106, p. 129 ; LVIA, F. 11, inv. 1, n° 766, f. 886r
29. Kazłovičy	Filip Kosiński (1659)	s		1659		AVAK, t. 1, n° 24, p. 86-88
30. Krasnybór		s/m	Saints-Pierre-et-Paul	1513/1617	privé	SGKP, t. 4, p. 640 ; NIAB, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 988v ; EM, t. 1, n° 10, p. 52 ; LMAB, F. 264, n° 688, f. 1v

31. Krynki	Szymon Lewkowicz (1633), Andrzej Lewkowicz (1674), Jan Lewkowicz (1674)	s	Nativité de la Vierge	1578	privé	A. Mironowicz, <i>Podlaskie ośrodki...</i> , p. 268 ; <i>LVIA</i> , LM, n° 106, f. 397r ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 904v, 947r
32. Kuścin		s	Saint-Nicolas	1556		<i>AVAK</i> , t. 21, n° 251, p. 151
33. Kuźnica	Teodor (1558)	s	Sainte-Trinité	1558		<i>AVAK</i> , t. 17, n° 995, p. 416
34. Laša	Szymon Fedorowicz (1565), Andrzej Petrowicz (1592), Jakub Brażyć (1674)	s	Saint-Nicolas	1565		<i>PKGE</i> , t. 1, p. 447 ; <i>AVAK</i> , t. 17, n° 1014, p. 440 ; <i>AVAK</i> , t. 33, n° 103, p. 127 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 886r
35. Leipalingis		s		1546	privé	<i>DS</i> , p. 667 ; <i>AVAK</i> , t. 1, n° 6, p. 28
36. Lipsk	Samuel Ogurcewicz (1649), Piotr Pilecki (1674)	s	Très-Sainte-Vierge	1582	princier	G. Ryżewski, « Cerkiew w Lipsku... », p. 180 ; <i>AVAK</i> , t. 1, n° 23, p. 81-85 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 904v
37. Lunna	Ignacy Kuźmicz (1561)	s		1561	princier	<i>AVAK</i> , t. 17, n° 1008, p. 431-432
38. Masaljany	Jan Piotrowski (1674)	s		1674		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 886r
39. Masty	Paweł (1540)	s	Annonciation	1540	princier	<i>AVAK</i> , t. 17, n° 177p. 71-72 ; <i>OAM</i> , t. 1, n° 616, p. 227
40. Nekrašy		s	Saint-Georges	v. 1558	princier	<i>PKGE</i> , t. 1, p. 81-83
41. Nowy Dwór	Klemens (1541), Sofroniusz Wasilewicz (1573), Paweł Skilenkowicz (1633)	s	Saint-Nicolas	1530	privé	<i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 992r ; <i>AVAK</i> , t. 1, n° 1, p. 237 ; <i>AVAK</i> , t. 17, n° 735, p. 285 ; <i>LVIA</i> , LM, n° 106, f. 348v-350r
42. Osińska Buda		s	Dormition	1627	privé	<i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 988v ; <i>LMAB</i> , F. 264, n° 688, f. 2r
43. Perstun'		s		XVI ^e siècle	princier	A. Вашкевіч, Д. Нарэль, <i>Паміж Ласоснай...</i> , p. 16
44. Raczki		s		XVI ^e siècle		A. Вашкевіч, Д. Нарэль, <i>Паміж Ласоснай...</i> , p. 13
45. Rygałówka		s	Transfiguration	XVI ^e siècle		A. Вашкевіч, Д. Нарэль, <i>Паміж Ласоснай...</i> , p. 14
46. Skiblewo		s		1569	privé	A. Mironowicz, <i>Podlaskie ośrodki...</i> , p. 270
47. Skidzel'		s	Saints-Pierre-et-Paul	1650	privé	P. Borowik, « Skidel... », p. 36
48. Supraśl	Voir Annexe 4	m	Annonciation	v. 1498	privé	A. Мірановіч, « Манастир у Супраслі... »
49. Svislač	Dionizy Korotcewicz (1674)	s		1674	privé	<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 904v
50. Topolany		s		1596	privé	A. Mironowicz, <i>Podlaskie ośrodki...</i> , p. 270 ; <i>SGKP</i> , t. 15/2, p. 660
51. Wasilków		s		1567	princier	A. Mironowicz, <i>Podlaskie ośrodki...</i> , p. 270 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 1054, f. 347r

52. Wołkusz		s		1586	privé	A. Mironowicz, <i>Podlaskie ośrodki...</i> , p. 270
53. Zabłudów	Nestor Kuźminicz (1583-1609), Roman Krzewczewski (1622), Paweł (1622)	s/m	Dormition/Saint-Nicolas	1563/1655	privé	<i>AVAK</i> , t. 1, n° 25, p. 91 ; A. Mironowicz, « Monaster Zaśnięcia NMP... », p. 7-9.
54. Zaračanka (Balja)	Maciej (1526), Michał (1526), Fedor (1555) Borys (1555), Samuel Ogurcewicz (vers 1610-1626), Grzegorz Hlebko (1626-1644)	s	Saint-Sauveur	1514	privé	P. Borowik, « Cerkiew w Balli... », p. 149 ; <i>AVAK</i> , t. 7, n° 3, p. 6-9 ; <i>AVAK</i> , t. 17, n° 978, p. 398 ; <i>OAM</i> , t. 1, n° 536, p. 199 ; <i>LVIA</i> , F. 694, inv. 1, n° 3968, f. 100r

District de Kaunas

Localité	Desservants	Type	Nom de l'église	Première mention	Patronage	Source
1. Kaunas	voir Annexe 3	s	Tous-les-Saints	1553	princier	<i>AVAK</i> , t. 11, n° 7, p. 12-13 ; <i>RGADA</i> , F. 356, inv. 2, n° 18, f. 9v ; BCz, 11676/1, f. 4r ; <i>LMAB</i> , F. 264, n° 420, 422 ; <i>LMAB</i> , F. 273, n° 3454
2. Kaunas		s	Saint-Nicolas	1633		<i>OAM</i> , t. 1, n° 616, p. 227
3. Kruonis		s/m	Sainte-Trinité	1628	privé	R. Ostrovskaja, « Kruonio... » ; <i>GSS</i> , t. 2, p. 798 ; <i>VZR</i> , 1865-66/8, p. 6-13 ; <i>LVIA</i> , F. 610, inv. 3, n° 269-271 ; <i>AVAK</i> , t. 11, n° 59-60, p. 165-174

District de Trakai

Localité	Desservants	Type	Nom de l'église	Première mention	Patronage	Source
1. Alytus				1586 ?	princier	<i>LMAB</i> , F. 264, n° 908 ; <i>VKLe</i> , t. 1, p. 220, <i>AS</i> , t. 10, p. 332
2. Merkinė	Aleksy Wasilewicz (v. 1590), Teodor Daniłowicz Korsak (1618-1621), Konrad Orzechowicz (av. 1637-1668), Jarosz Orzechowicz (1668-?)	s	Nativité de la Vierge/Sainte-Trinité	av. 1518	princier	<i>LVIA</i> , LM, n° 93, f. 435r ; A. Černiauskas, H. Gudavičius, V. Vaitkevičius, <i>Merkienė...</i> , p. 135-136 ; <i>LMAB</i> , F. 264, n° 550, 564 ; <i>LMMPA</i> , t. 7, n° 420, p. 602-603 ; <i>LMMPA</i> , t. 5, n° 101, 111, p. 257-259, 284-290 ; <i>OAM</i> , t. 1, n° 846, p. 315
3. Paparčių		s	Saint-Nicolas	1528	privé	<i>ZDDA</i> , P. 2, n° 49, p. 140 ; <i>AS</i> , t. 5, n° 2 p. 4
4. Trakai	voir Annexe 3	m	Nativité de la Vierge	1364	privé	<i>AS</i> , t. 2, n° 91, p. 161 ; <i>AVAK</i> , t. 30, n° 11, p. 50-55.
5. Trakai			Nativité du Christ	av. 1538		<i>LMMPA</i> , t. 6, n° 187, p. 383
6. Trakai			Résurrection	av. 1554		<i>ZDDA</i> , P. 2, n° 155, p. 147 ; <i>VZR</i> , 2/6 (1864), p. 40-43
7. Trakai	voir Annexe 3		Saint-Georges	1624	privé	<i>AS</i> , t. 2, n° 93, p. 163-167 ; <i>LMAB</i> , F. 21, n° 1424
8. Trakai	voir Annexe 3		Saint-Nicolas	av. 1513		<i>ZDDA</i> , P. 2, n° 155, p. 147 ; <i>VZR</i> , 2/6 (1864), p. 38-39
9. Trakai			Sainte-Trinité	mi-XVII ^e siècle ?		<i>AS</i> , t. 2, n° 94, p. 168-169
10. Vievis		m	Dormition/Ascension	ap. 1607	privé	<i>LVIA</i> , F. 610, inv. 3, n° 269 ; <i>AVAK</i> , t. 11, n° 31, 37, p. 85-89, 104-107 ; <i>VZR</i> , 4/6 (1865-66), p. 55-61 ; <i>VZR</i> , 4/12 (1865-1866), p. 60-61

Annexe 2

Structures paroissiales ruthènes de la voïvodie de Vilnius (vers le milieu du XVII^e siècle)

District d'Ašmjany

Localité	Desservant	Nom de l'église	Type	Archiprêtre	Première mention	Patronage	Remarques	Source
1. Asinaharadok	Lukian Limanowski (1682-1683)	Intercession	s	Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 59 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2194
2. Ašmjany	voir Annexe 3		s	Ašmjany	1628			<i>LMAB</i> , F. 264, n°82
3. Ažuny	Michał Romanowicz (1679-1685)		s	Mjadzel	1679			<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2086r, 2354v
4. Bakšty	Jan Samsonowicz (1670-1679), Teodor Szolkowski (1683-1686)		s		1670	ecclésiastique		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v, 2120v, 2179r, 2274r
5. Bakšty	Jan Kostrowski (1670-1679 ?), Piotr Szumkowski (1679-1685)		s		1670	privé	localisation incertaine	<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v, 2120v, 2321v
6. Barawki	Andrzej Audycki (vers 1680)	Saints-Pierre-et-Paul	s	Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 58
7. Bol'kava ¹			s		av. 1602	privé	uniate	<i>ADS</i> , n° 389, p. 320

¹ L'identification de cette localité reste incertaine et pourrait correspondre également au domaine de Bul'kova, situé à une quinzaine de kilomètres à l'est de Brest.

8. Danjušava	Paweł Bokszański (1653-1660), Daniel Bokszański (1683-1686), Paweł Szumkowski (1683-1690)	Saint-Sauveur	s		1542	privé	uniate	П. Н. Батюшков, <i>Белоруссия...</i> , note 276, p. 15 ; Б. Н. Флоря, « Православие в Ливонии... », p. 70 ; <i>LVIA</i> , F. 634, inv. 3, n° 460 ; <i>AS</i> , t. 7, n° 74, p. 102 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v, 2179r ; <i>MLw</i> , p. 143
9. Dawhinava	Samuel Kostrowski (1670-1683)	Saint-Esprit	s	Dawhinava	ap. 1634	privé		<i>AVAK</i> , t. 11, n° 40, p. 113-116 ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 62
10. Dokšycy	Gregorz Cyranowicz (1682)	Saint-Élie	s	Dawhinava	1682	ecclésiastique		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 67
11. Dokšycy	Stefan Pieslak (1682)	Sainte-Trinité	s	Dawhinava	1514	ecclésiastique		<i>SGKP</i> , t. 2, p. 93) ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 67
12. Dubina	Alexander Bokszański (1677)		s		1627			<i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n°3, f. 988r ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2058r
13. Dunilavičy	Konstanty Bielski (1682-1690)	Nativité de la Vierge	s	Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 57 ; <i>MLw</i> , p. 120
14. Dzerkawščyna	Tomasz Ryciewicz ou Rincewicz (1673-1686)	Dormition de la Vierge	s	Mjadzel	1670	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 61 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v, 1712r, 2322r
15. Halbeja	Jan Januszkiewicz (1682)	Saint-Pierre	s	Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 60
16. Hal'sany	Michał Krzczotowicz (1670-1686)	Saint-Nicolas	s/m		1494	privé		<i>LVIA</i> , F. 634, inv. 3, n° 36, f. 5v ; <i>RIB</i> , t. 4, p. 8 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590r, 2321v
17. Hlybokae	Damian Dobrinski (1604), Nicefor (1658)	Sainte-Trinité			1604	privé	orthodoxe, puis uniate à partir du milieu du XVII ^e siècle	<i>AVAK</i> , t. 33, n°126, p. 163 ; <i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n°3, f. 995r ; O. Hedemann, <i>Głębokie...</i> , p. 27
18. Hnjazdzilava (Pawdnjevaja)	Grzegorz Obudowicz (1682)	Saint-Grégoire	s	Dawhinava	1682	ecclésiastique		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 67-68

19. Hnjazdzilava (Pawnočnaja)	Roman Chodosewicz (1670-1673), Szymon Chodosewicz (1674-1682), Szymon Obodowicz (1682-1690)	Saints-Pierre-et-Paul	s	Dawhinawa	1670	privé	Chapelle à Kamajsk	Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 68 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v, 2077v ; <i>MLw</i> , p. 114
20. Juraciški	Efrem Martinowicz (1550-1574), Jan Dmitrowicz (1574-), Teodor Dawcewicz (1677) Michał Dawcewicz (1690)	Saint-Nicolas	s		av. 1547	privé		<i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 993v ; <i>LMAB</i> , F. 264, n° 213, 412, 464 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2058r ; <i>MLw</i> , p. 160
21. Kamen'	Maciej Kamiński (1670-?), Bazyli Kamiński (1682-1690)	Saint-Sauveur	s	Dawhinawa	1670	privé		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 71-72 ; <i>MLw</i> , p. 116
22. Kascjanevičy	Aleksander Abramowicz Sebastianowicz (1670-1682), Stefan Tuszyński (1690)	Saint-Georges		Dawhinawa	1670	ecclésiastique		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 63 ; <i>MLw</i> , p. 126
23. Kasuta			m		1638 ?		orthodoxe vers 1657	<i>MGSr</i> v, p. 549 ; <i>AVAK</i> , t. 12, n° 127, p. 572 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1591r, 1960v
24. Khažova	Fedko (1522), Jan Dziewicki (1677-1683)		s		1522	privé		<i>AS</i> , t. 6, n° 5, p. 14 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2058r, 2208r
25. Khrystova	Jakub Bokszański (1682)	Annonciation	s	Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 61
26. Krewa	Samuel Jachimowicz (1670-1685)	Saint-Nicolas	s		1524	princier	uniate	<i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 991r ; <i>AZR</i> , t. 4, n° 164, p. 251 ; <i>AVAK</i> , t. 13, n° 23, p. 79 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1637v, 2322r

27. Kryvičy	Bazyli Mrajski (1670-1690)	Sainte-Trinité	s	Mjadzel	1642	privé	Chapelle à Budstaw	<i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 994v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 54-55 ; <i>MLw</i> , p. 129
28. Kuranec	Tomasz (av. 1494), Grzegorz Wasilewicz (ap. 1576), Samuel Spihalski (1670-1690)	Nativité de la Vierge	s	Dawhinava	(1355?) 1494	privé	Chapelle à Slipki	<i>AVAK</i> , t. 11, n° 18, p. 42 ; <i>AS</i> , t. 6, n° 4, p. 10 ; <i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 995r ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 64-65 ; <i>MLw</i> , p. 129
29. Kuranec	Atanazy Iwanowicz (av. 1576), Grzegorz Wasilewicz (1576-?)	Saint-Sauveur/Transfiguration	s	Dawhinava	1576	privé		<i>AVAK</i> , t. 11, n° 18, p. 42 ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 65
30. Losk		Saint-Nicolas	s/m		1509			<i>RIB</i> , t. 4, p. 8 ; <i>MLw</i> , p. 169
31. Lučaj	Benedykt Bokszanski (1682)	Saints-Pierre-et-Paul	s	Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 58
32. Maladzečna		Nativité de la Vierge	s		1682	privé	Chapelle ?	Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 39
33. Maladzečna		Sainte-Paraskeva	s		1682	privé	Chapelle ?	Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 39
34. Maladzečna	Fedor Danilewicz (1682)	Saint-Esprit	s	Minsk	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 39
35. Małyški	Jan Niechwiedowicz (1682)	Saint-Georges		Mjadzel	1682	ecclésiastique		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 56-57
36. Man'kavičy	Maksymilian Januskiewicz (1670-1690)	Dormition	s		av. 1657	privé	orthodoxe	<i>VZR</i> , 5/2 (1867), p. 17-19 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1637v ; <i>MLw</i> , p. 133

37. Markava	Lucjan (1509), Mokej (1530), Bazyli Andzejewicz (1609), Demytryan Dorohobicki (1673), Bazyli Klimanowicz (1690)	Sainte-Trinité			1509			<i>RIB</i> , t. 4, p. 8 ; <i>LMAB</i> , F. 256, n° 1896, f. 2r ; <i>AS</i> , t. 6, n° 74, p. 157 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1807v ; <i>MLw</i> , p. 167
38. Mjadzel	Piotr Audicki (1670-1685), Mikołaj Duchowicz (1682), Fiłon Dziewidkiej (1690) Izajasz Kotowski	Saint-Georges		Mjadzel	1522	princier		<i>AS</i> , t. 6, n° p. 13 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v, 2321v
39. Mjadzel	Maksim Fedorowicz (1559), Leon Bokszański (1670-1685)	Sainte-Trinité		Mjadzel	1559	princier	uniate puis orthodoxe ?	<i>AVAK</i> , t. 11, n° 15, p. 34 ; В. Пичета, <i>Аграрная реформа...</i> , p. 481 ; <i>OAM</i> , t. 1, n° 616, p. 227 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v, 2321v
40. Mikalaeva	Aleksander Taturczyc (1670-1686), Teodor Szolkowski (1690)				1629			<i>LVIA</i> , F. 634, inv. 3, n°36, f. 3r ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 1590v, 2354r ; <i>MLw</i> , p. 160
41. Mil'ča	Michajło (1640) Aleksander Kamieńki (1682)	Nativité de la Vierge		Dawhinava	1640	privé		<i>ZNiO</i> , Акс. 135/81, f. 2r ; <i>AVAK</i> , t. 33, n° 226, p. 325 ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 71
42. Mosar	Matwiej Sankiewicz ou Zankiewicz (1682-1683)	Saint-Nicolas		Mjadzel	1682	privé		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2194r

43. Narač	Michał Niechwiedowicz (1682)			Dawhinava	1667	privé		<i>NLAB</i> , F. 1774, inv. 1, n°3, f. 995v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 66
44. Pastavy	Samuel Audycki (1677-1683)		s/m		1677			<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n°764a, f. 2058v, 2208r
45. Polava	Andrzej Cwieciński (1679-1682), Jan Januskiewicz (1682),	Saint-Hermès [Święty męczennik Jerij]		Mjadzel	1679	privé		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n°764a, f. 2086r, 2202v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 60
46. Porplišča	Grzegorz Krassowski (1627), Teodor Krasowski (1670-1683)	Transfiguration		Dawhinava	1627	privé	uniate	<i>AVAK</i> , t. 33, n° 170, p. 237 ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 66-67 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n°764a, f. 1590v, 2191r
47. Rabun'	Jan Czerniewski (1670-1690)	Saint-Nicolas		Dawhinava	1670	ecclésiastique		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n°764a, f. 1590v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 65 ; <i>MLw</i> , p. 129
48. Rečki	Grzegorz Żurawski (1670-1690)	Sainte-Trinité		Dawhinava	1520	privé		П. Н. Батюшков, <i>Белоруссия...</i> , note 276, p. 15 ; <i>LVIA</i> , F. 634, inv. 3, n° 36, f. 9v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n°764a, f. 1590v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 64 ; <i>MLw</i> , p. 129
49. Ruskae Sjalo	Michał Moczulski (1670-1676), Jan Troknicki (1676-1690)				1635			<i>NLAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 993v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 1591r, 1960r, 2012v ; <i>MLw</i> , p. 143
50. Sasnova	Daniel Audycki (1674-1682), Michał Audycki (1682)	Saint-Georges		Mjadzel	1666	privé		<i>NLAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 994r ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 1882r, 2287v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 56

51. Sitcy	Mateusz Cytowicz (1682)	Saint-Georges		Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 61-62
52. Slavensk	Grzegorz Haraszkiewicz (1677)				1677			<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 2013r, 2059r
53. Smarhon'	Tymoteusz Hołubow[icz] (1656), Teodor Hołubowicz (1670-1686)				1522			<i>AS</i> , t. 6, n° 5 p. 13 ; Б. Н. Флоря, « Православие в Ливонии... », p. 70 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 1591r, 2342r
54. Spjahlo	Damian Pszczółka (1670-1674), Konstanty Bielski (1676-1679), Eustachy Bokszański (1682)	Assomption de la Vierge	m/s	Mjadzel	1653	privé	uniate	<i>AS</i> , t. 10, p. 72-74 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 1591r, 1854r, 1970r, 2322r ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 55
55. Svetljany	Pawel Szumkowski (1677), X Januszkiewicz (1686)				1542			П. Н. Батюшков, <i>Белоруссия...</i> , note 276, p. 15 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 2012v, 2058v, 2287r
56. Traby	Jan Dmitrowicz (1574), Dalmacy (Dołmat) Szolkowski (1670-1673), Mikołaj Szolkowski (1674-1690)	Saint-Michel			1519	princier		<i>NIAB</i> , F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 988v, <i>LMAB</i> , F. 264, n° 412 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 1670r, 1728v, 1882r ; <i>MLw</i> , p. 189
57. Tumulavičy	Stefan Kolesnikiewicz (1682), Samuel X ? (1683)	Saint-Georges	s	Dawhinava	1673	ecclésiastique		<i>LVIA</i> , F. 634, inv. 3, n° 36, f. 13v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 69 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 2208v
58. Val'bjarovičy	Eustachy Gurski (1682)	Saint-Nicolas	s	Dawhinava	1682	ecclésiastique		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 68-69
59. Valožyn		Sainte-Paraskeva			XVI ^e siècle	privé		<i>VKLe</i> , t. 1, p. 384
60. Valožyn	Bazyli Martinowicz (1567), Stefan Zieleński ou Zielenia (1670-1686)	Saint-Sauveur			1567	privé		<i>AS</i> , t. 6, n° 27, p. 40-41 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 1637v, 2322v

61. Vawkowščyna (Vilejka)	administrée par les higoumènes de Kasuta				1670			<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, N°764a, f. 1590v
62. Verkhnjac	Stephan Marcinowicz (1676-1682), Jan Bokszański (1682)	Transfiguration		Mjadzel	1676	privé		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 1896r, 2354v ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 60
63. Vilejka	Paweł Niechwiedowicz (1670-1679) Michał Niechwiedowicz (1679-1690)	Saint-Georges		Dawhinava	1567 ?	privé		<i>VKLe</i> , t. 1, p. 408 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 1637v, 2121v, 2342r ; Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 65-66 ; <i>MLw</i> , p. 129
64. Višneva	Eustachy Bokszański (1682)	Saints-Pierre-et-Paul		Mjadzel	1682	privé	Chapelle ?	Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 55
65. Vituničy	Aleksander Chodosewicz (1683)	Saints-Pierre-et-Paul ?			1683	privé		<i>SGKP</i> , t. 13, p. 682 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 2208v
66. Vol'beravičy	Ewstaŭi Gurski (1682)	Saint-Nicolas		Dawhinava	1682	ecclésiastique		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 68-69
67. Vuzla	Mikołaj Duchowicz (1682), Emanuel Łomanowicz (1690)	Intercession		Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 56 ; <i>MLw</i> , p. 123
68. Zamošša	Samuel Zahorski ou Zahorowski (1682-1683)	Saint-Georges		Dawhinava	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 67 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 11, n° 764a, f. 2208v
69. Zanaroč	Eustachy Bokszański (1682)	Saints-Pierre-et-Paul		Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 55
70. Zanaroč	Mikołaj Duchowicz (1682), Emanuel Łomanowicz (1690)	Transfiguration		Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 56 ; <i>MLw</i> , p. 123
71. Žosna	Marko Szakuła Sikorski (1682)	Archange Michel		Mjadzel	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 57
72. Žyznava	Samuel Kostrowski (1682)	Saint-Georges		Dawhinava	1682	privé		Д. В. Лісейчыкаў (éd.), <i>Візіты...</i> , p. 62-63

District de Braslaw

Localité	Desservant	Nom de l'église	Type	Archiprêtre	Première attestation	Patronage	Remarques	Source
1. Braslaw	voir Annexe 4	Annonciation	m		début du XVI ^e siècle	princier		<i>LVIA</i> , F. 634, inv. 3, n°87a
2. Braslaw	voir Annexe 3	Saint-Nicolas	s		1522			<i>AS</i> , t. 6, n° 5, p. 13
3. Braslaw		Sainte-Barbe	m		1513 ?		uniate ?	<i>VKLe</i> , t. 1, p. 341-342 ; <i>LVIA</i> , F. 634, inv. 3, n° 12, f. 1r
4. Druja	Teofil Sielużyński (1673-1676)	Saint-Sauveur	s		1605	privé		O. Hedemann, <i>Historia...</i> , p. 345-346 ; <i>LVIA</i> , F. 11, n° 766, f. 224v, 260v
5. Drysvjaty	Andrzej Pawłowicz		s		1673			<i>LVIA</i> , F. 11, n°766, f. 217r, 260v
6. Dzedzina			s		av. 1647	privé		<i>RGADA</i> , F. 356, inv. 1, n°2, f. 112v-115
7. Hermanavičy			s		1672	privé		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 219r
8. Ikazn'	Michał Łozowski (1667-1676)	Saint-Esprit	s		début du XVI ^e siècle/1627	privé	uniate	<i>DS</i> , p. 133-134 ; O. Hedemann, <i>Historia...</i> , p. 388 ; <i>BDV</i> , p. 302 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 202v, 230v
9. Kazjany	Bazyli Adamowicz (1667-1676)				1667	ecclésiastique		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 202v, 260v ; <i>BDV</i> , p. 328
10. Mjery	Józef Szewerdicz (1667-1676)	Dormition de la Vierge	s/m		1620/1643	privé	orthodoxe	<i>AVAK</i> , t. 33, p. 203 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 202v, 242v ; O. Hedemann, <i>Historia...</i> , p. 394 ; <i>BDV</i> , p. 331
11. Navoloka		Sainte-Paraskeva			1514	privé		O. Hedemann, <i>Historia...</i> , p. 398
12. Pahost	Eustachy Niewiarowski (1667-1674), Jan Wysocki (1674-1676)				1558	privé		<i>LVIA</i> , F. 634, inv. 3, n° 36, f. 8r ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 202v, 260v, 297r

13. Perabroddze	Jakub Waranowski (1667-1677)				1667	privé		<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 766, f. 202v, 260v
14. Sapežyn	Teodor Powiński ou Saniński (1674-1676)	Saint-Esprit			1621	privé		O. Hedemann, <i>Historia...</i> , p. 346 ; <i>LVIA</i> , F. 11, n°766, f. 260r, 297v
15. Šarkowščyna	X Łosicki (1667), Jan Kukszyński (1673-1676)	Dormition de la Vierge ?			1639	privé		<i>MGSr</i> v, p. 552 ; <i>LVIA</i> , F. 11, n°766, f. 202v, 260r, 297r
16. Uhor	Andrzej Siemienowicz (1667-1676)				1667	princier		<i>LVIA</i> , F. 11, n°766, f. 202v, 260v ; O. Hedemann, <i>Historia...</i> , p. 412
17. Zajnova					1605	privé		O. Hedemann, <i>Historia...</i> , p. 416 ; <i>BDV</i> , p. 298

District de Lida

Localité	Desservant	Nom de l'église	Type	Archiprêtré	Première mention	Patronage	Remarques	Source
1. Astryna	Jan Janowicz (1556) Fedor Antropowicz (1556), Łohwin Antropowicz (1556), Felician Jachimowicz (1685-1696)	Sait-Sauveur	s		1556			<i>AVAK</i> , t. 33, n°54, p. 51-53 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2365v
2. Bakšty			s		av. 1644	princier		<i>AVAK</i> , t. 7, n° 6, p. 13-14
3. Dakudava			s		av. 1613	privé	uniate	<i>GKCL</i> , p. 52 ; <i>AVAK</i> , t. 33, n°264, p. 377
4. Dzikuški	Jan Bulharowski (1673-1685)	Transfiguration	s	Lida	(XV ^e siècle ?) av. 1598	privé	uniate ?	<i>GKCL</i> , p. 45-47 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n°759, f. 217v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2443v
5. Hlybokoe (près de Nowy Dwor)		Saint-Nicolas			(av. 1640) 1643	privé	uniate	<i>VZR</i> , 3/9 (1864), p. 49-54.

6. Holdava		Saint-Sauveur	s/m	Lida	av. 1613/1633	privé	orthodoxe	<i>GKCL</i> , p. 41-42 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2694r
7. Lida		Saint-Georges			1524/1533	princier		<i>LVIA</i> , F. 634, inv. 1, n° 53, f. 86v ; N. Rouba, <i>Przewodnik...</i> , p. 108-109
8. Lida		Saint-Nicolas			1630	princier		<i>GKCL</i> , p. 21-22
9. Lida		Saint-Sauveur			1633	princier	uniat puis orthodoxe	<i>VKLe</i> , t. 2, p. 197 ; <i>OAM</i> , t. 1, n° 616, p. 228 ; <i>AS</i> , t. 11, n° 17, p. 21
10. Lida	voir Annexe 3	Très-Sainte-Vierge			1630	princier		<i>GKCL</i> , p. 21-22
11. Muravanka	Teodozy Worotyński (1636-1655 ?), Teodor Hładkiewicz (1673)	Nativité de la Vierge		Lida	1542	privé		<i>GKCL</i> , p. 56 ; <i>LVIA</i> , F. 634, inv. 1, n°53, f. 108v ; И. И. Иодковский, « Церкви... », p. 272, 279
12. Myto	Bohdan Worotyński (1671), Michał Głębocki (1671-1685)	Intercession		Lida	av. 1658	privé		<i>GKCL</i> , p. 62 ; <i>LVIA</i> , F. 11, n° 764a, f. 2094v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 759, f. 15v ; <i>AVAK</i> , t. 15, n° 181, p. 283
13. Rakavičy	Jan Zwonkowski (1670-1692)	Assomption de la Vierge ?		Lida	1515	privé		<i>MGSRv</i> , p. 551 ; <i>LVIA</i> , f. 634, inv. 4, n° 239 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 759, f. 15v, 232v
14. Turejsk	Józef Chlebnycki (1626), Michał Sinacki (1673-1685)	Saint-Nicolas		Lida	1626	privé		<i>OAM</i> , t. 1, n°536, p. 199 ; <i>MGSRv</i> , p. 550 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 759, f. 15v, 195v
15. Vaskevičy	Piotr Hromyka (1670-1685)				1670			<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 759, f. 230v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2443v, 2483v
16. Vawčki	Wasili Hromyka (1670-1685), Tomasz Nowicki (1685)				1670			<i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 759, f. 24r, 232v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2443v

17. Zaballacce	Jakov (1540), Kondrat Worotyniec (1664), Jan Krasicki (1677)	Saint-Michel			1540			<i>AVAK</i> , t. 17, n° 146, p. 157 ; <i>LVIA</i> , F. 610, inv. 3, n° 351 ; <i>RGADA</i> , F. 356, inv.2, n° 31, f. 794r-796v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 759, f. 191v
18. Zbljany	X ? Kawaczycki (1673-1685)	Intercession		Lida	1671	privé		<i>GKCL</i> , p. 54 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 759, f. 195v ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2483v
19. Žižmai	Teodor Wolczek (1667-1685), Paweł Danecki (1685)	Intercession		Lida	1667	privé	uniate	<i>AVAK</i> , t. 12, n° 130, p. 592-600 ; <i>GKCL</i> , p. 53 ; <i>LVIA</i> , F. 11, inv. 1, n° 759, f. 24r, 36v, 195v

District d'Ukmergė

Localité	Desservant	Nom de l'église	Type	Archiprêtré	Première mention	Patronage	Remarques	Source
1. Anykščiai			s		av. 1586	princier		<i>UDV</i> , p. 246
2. Surdegis		Saint-Esprit	s/m		v. 1510 ?/1636	privé		П. Н. Батюшков, <i>Белоруссия...</i> , Annexes, p. 142 ; <i>ZDDA</i> , P. 2, n° 43, p. 126-129 ; <i>AVAK</i> , t. 33, n° 191, p. 285-288

District de Vilnius

Localité	Desservant	Nom de l'église	Type	Archiprêtre	Première mention	Patronage	Remarques	Source
1. Bystryca	Stefan Falewicz (1626)		s		1596			NLAB, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 994v ; OAM, t. 1, n° 536, p. 199
2. Hardziewcy			s		1640			SGKP, t. 12, p. 76
3. Parudaminys	Aleksy (1529), Eustachy Iwanowicz (1597)	Saint-Nicolas			1529	privé	uniata ?	AVAK, t. 33, n° 21p. 29-30 ; NLAB, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 989v ; BCz, 11676/1, f. 1v ; AVAK, t. 9, n° 55, p. 153-155 ; AZR, t. 4, n° 10, p. 11
4. Svironys					1615			NLAB, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 990r
5. Vilnius	Voir Annexe 3	Intercession	s	Vilnius	av. 1546	princier/ municipal	en ruines vers 1619	Voir Annexe 3
6. Vilnius	Voir Annexe 3	Nativité	s	Vilnius	av. 1501	princier/ municipal		Voir Annexe 3
7. Vilnius	Voir Annexe 3	Résurrection	s	Vilnius	av. 1497	princier/ municipal		Voir Annexe 3
8. Vilnius	Voir Annexe 3	Saint-Élie		Vilnius	(XVI ^e siècle) 1619	princier/ municipal	en ruines en 1609	AVAK, t. 20, n° 193, p. 258
9. Vilnius	Voir Annexe 3	Saint-Esprit		Vilnius	1597	privé		VKLe, t. 1, p. 435
10. Vilnius (Rasų)	Voir Annexe 3	Saint-Georges/Nativité de la Vierge		Vilnius	av. 1507	princier/ municipal		Voir Annexe 3
11. Vilnius	Voir Annexe 3	Saint-Jean		Vilnius	av. 1503	princier/ municipal		Voir Annexe 3

12. Vilnius	Voir Annexe 3	Saint-Michel		Vilnius	av. 1494	princier/ municipal	en ruines en 1609	Voir Annexe 3
13. Vilnius	Voir Annexe 3	Saint-Nicolas		Vilnius	av. 1494	princier/ municipal	en ruines vers 1619	Voir Annexe 3
14. Vilnius	Voir Annexe 3	Saint-Sauveur		Vilnius	av. 1507	princier/ municipal		Voir Annexe 3
15. Vilnius	Voir Annexe 3	Sainte- Catherine		Vilnius	av. 1497	princier/ municipal	en ruines en 1609	Voir Annexe 3
16. Vilnius	Voir Annexe 3	Sainte- Paraskeva/ Épiphanie		Vilnius	(mi- XIV ^e siècle) av. 1495	princier/ municipal		Voir Annexe 3
17. Vilnius	Voir Annexe 4	Sainte-Trinité	m	Vilnius	(mi- XIV ^e siècle) 1382	princier/ municipal		V. Drëma, <i>Vilniaus bažnyčios...</i> , p. 1015
18. Vilnius	Voir Annexe 3	Saints- Cosme-et- Damien		Vilnius	av. 1507	princier/ municipal		Voir Annexe 3
19. Vilnius	Voir Annexe 3	Saints-Pierre- et-Paul		Vilnius	1522	princier/ municipal		Voir Annexe 3
20. Vilnius	Voir Annexe 3	Transfert-des- reliques-de- saint-Nicolas		Vilnius	(mi- XIV ^e siècle) av. 1497	princier/ municipal		Voir Annexe 3
21. Vilnius	Voir Annexe 3	Très-Sainte- Vierge		Vilnius	(1348 ?) 1416	princier/ municipal	Cathédrale	V. Drëma, <i>Vilniaus bažnyčios...</i> , p. 998-1000

Annexe 3

Le clergé paroissial ruthène dans les capitales de district² (voïvodies de Trakai et de Vilnius)

Ašmjany

Archiprêtres

Gabriel Delejewski	1628 ³
Pawel Bokszczański	1653 ⁴ -1683 ⁵
Pawel Szumkowski	1683 ⁶

Braslaw

Archiprêtres⁷

Samuel Sieluzynski	1667
? Sieluzynski	1674-1685

Très Sainte Vierge

Lew Krewza	1633 ⁸
------------	-------------------

Saint-Nicolas

Antoni Hryhorowicz	1634 ⁹
Stefan Wysocki	1667-1676 ¹⁰

² Les noms des desservants sont donnés ici dans leur forme polonaise. La version ruthène est mentionnée entre parenthèses, quand elle figure dans la source.

³ *LMAB*, F. 264, n° 82.

⁴ *AS*, t. 7, n° 74, p. 101-102.

⁵ *LVIA*, F. 634, inv. 3, n° 460, f. 6r ; *LVIA*, F. 11, inv. 1, n° 764, f. 2208v.

⁶ *LVIA*, F. 634, inv. 3, n° 460, f. 6r.

⁷ *LVIA*, F. 11, inv. 1, n° 766.

⁸ *AVAK*, t. 1, n° 17, p. 58.

⁹ O. Hedemann, *Historja powiatu brasławskiego*, Vilnius, Sejm brasławski, 1930, p. 331.

¹⁰ *LVIA*, F. 634, inv. 3, n° 12, f. 1v.

Harodnja

Archiprêtres

Antypas (Антупа)	1509 ¹¹
Jerzy (Южно)	1540 ¹²
Hiob Dawidowicz (Иевъ Давидовичъ)	1540 ¹³
Nestor (Несторъ)	1591 ¹⁴
Bazyli Gawrilowicz	1604 ¹⁵
Bazyli Werbowecki	1609 ¹⁶
Zachariasz Stefanowicz	1609 ¹⁷ -1614 ¹⁸
Maksym Juriewicz	1614 ¹⁹
Lew Krewza (administrateur)	1633 ²⁰
Józef Walewicz	1659 ²¹ -1673 ²²

Nativité de la Vierge

Teodor	1502 ²³
Owerkij Pawłowicz	1560 ²⁴
Nestor Kuzmienicz	1593 ²⁵
Zachariasz Stefanowicz	1609 ²⁶ -1614 ²⁷
Jan Lacewicz,	1659 ²⁸
Jakub Parfenowicz	1659 ²⁹
Jan Barowski	1659 ³⁰

¹¹ RIB, t. 4, p. 8.

¹² AVAK, t. 17, n° 303, p. 124.

¹³ AVAK, t. 17, n° 665, p. 248.

¹⁴ П. Жукович, «Брестский собор 1591 г. (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его)», *Известия отделения русского языка и словесности императорской академии наук*, 12 (1907), p. 68.

¹⁵ Н. Сліж, «3 гісторыі Прачысценскай царквы ў Гародні (XVII-XVIII ст.)», dans *Гарадзенскі палімпсест XII-XX стст. : Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі (Гарадня, 7 лістапада 2008 г.)*, А. Ф. Смаленчук (éd.), Harodnja/Białystok, 2008, p. 70, 78.

¹⁶ П. Жукович, «Последняя борьба духовенства митрополичьей епархии с Потием и унией : 1609-1611», *Христианское Чтение*, 212 (1901), p. 275.

¹⁷ AS, t. 6, n° 74, p. 157.

¹⁸ Н. Сліж, «3 гісторыі...», p. 70.

¹⁹ LVIA, LM, n° 106, f. 315r-316r.

²⁰ AVAK, t. 1, n° 17, p. 58.

²¹ Н. Сліж, «3 гісторыі...», p. 81.

²² Р. Borowik, *Jurydyki miasta Grodna w XV-XVIII wieku*, Supraśl, Collegium Suprasliense, 2005, p. 181.

²³ Н. Сліж, «3 гісторыі...», p. 68.

²⁴ AVAK, t. 17, n° 1000, p. 421.

²⁵ AVAK, t. 33, n° 137, p. 179 ; AZR, t. 4, n° 109, p. 149.

²⁶ AS, t. 6, n° 74, p. 157.

²⁷ Н. Сліж, «3 гісторыі...», p. 70.

²⁸ Н. Сліж, «3 гісторыі...», p. 70, 82.

²⁹ Н. Сліж, «3 гісторыі...», p. 70, 82.

³⁰ Н. Сліж, «3 гісторыі...», p. 70, 82.

Jan Saszka,	1673 ³¹
Samuel Kołoski	1673 ³²

Diacres

Jan	1502
Dorofiej Afanasowicz	1538 ³³
Sysoj Fedkowicz	1539 ³⁴
Paweł Stetkiewicz	av. 1555 ³⁵
Dawid Sidorowicz	1557 ³⁶

Prophète Élie

Karp Sidorowicz	1633 ³⁷
-----------------	--------------------

Résurrection

Owerkej Pawłowicz	1555 ³⁸ -1557 ³⁹ /1560 ⁴⁰
Maksym Juriewicz	1604 ⁴¹ -1613 ⁴²
Iwan Repnicki	1633 ⁴³

Saint-Nicolas

Lawrenti Wasilewski	1609 ⁴⁴
---------------------	--------------------

Sainte-Paraskeva

Owerkej Pawłowicz	av. 1558 ⁴⁵
-------------------	------------------------

Vraie-Croix

Jan Moisejewicz	1540 ⁴⁶ -1541 ⁴⁷
-----------------	--

³¹ P. Borowik, *Jurydyki miasta Grodna w XV-XVIII wieku*, Supraśl, Collegium Suprasliense, 2005, p. 181.

³² P. Borowik, *Jurydyki miasta Grodna w XV-XVIII wieku*, Supraśl, Collegium Suprasliense, 2005, p. 181.

³³ *AVAK*, t. 17, n° 211, p. 83.

³⁴ Н. Сліж, « 3 гісторыі... », p. 69.

³⁵ *AS*, t. 3, n° 13, p. 16.

³⁶ *AVAK*, t. 21, n° 336, p. 217.

³⁷ *LVIA, LM*, n° 106, f. 396r-396v.

³⁸ *AS*, t. 3, n° 13, p. 16.

³⁹ *AVAK*, t. 21, n° 394, p. 251.

⁴⁰ *AVAK*, t. 17, n° 1000, p. 421.

⁴¹ Н. Сліж, « 3 гісторыі... », p. 78.

⁴² *AVAK*, t. 1, n° 18, p. 61 ; *LVIA, LM*, n° 106, f. 315r-316r.

⁴³ *AVAK*, t. 1, n° 18, p. 61.

⁴⁴ П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 275.

⁴⁵ *AVAK*, t. 21, n° 547, p. 363.

Bazyli Werbowecki	1609 ⁴⁸
-------------------	--------------------

Kaunas

Tous-les-Saints

Aleksy	1554 ⁴⁹ -1555 ⁵⁰
--------	--

Lida

Archiprêtres

Teodozy Worotyński	1648 ⁵¹ -1655 ⁵² ?
Teodor Hładkiewicz	1685 ⁵³

Très-Sainte-Vierge

Teodor Hryniewiecki	1630 ⁵⁴
---------------------	--------------------

Markawa

Archiprêtres :

Lucjan (Лүкіанъ)	1509 ⁵⁵
Mocjusz (Мокей)	1530 ⁵⁶
Teofan Bohdan Rpiński (Феофанъ Богданъ Рпинський)	av. 1576 ⁵⁷

⁴⁶ AVAK, t. 17, n° 339, 390, p. 136, 149.

⁴⁷ AVAK, t. 17, n° 811, p. 321.

⁴⁸ П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 275.

⁴⁹ AVAK, t. 11, n° 10, p. 17.

⁵⁰ AVAK, t. 11, n° 12 p. 21.

⁵¹ А. М. Кушнярєвич, *Культура дойлідства...*, p. 72-73.

⁵² И. И. Иодковский, « Церкви... », p. 279.

⁵³ LVIA, F. 11, inv. 1, n° 764a, f. 2443v

⁵⁴ GKCL, p. 20-21.

⁵⁵ RIB, t. 4, p. 8.

⁵⁶ LMAB, F. 256, n° 1896, f. 2r.

⁵⁷ VS, t. 5/1, n° 44, p. 58.

Trakai

Nativité de la Sainte Vierge

Atanazy	1432 et 1440 ⁵⁸
Szymon	1534 ⁵⁹
Bazyli	1534 ⁶⁰
Teodor Afanasowicz	1568 ⁶¹ -1589 ⁶²
Bazyli Fedorowicz	1589 ⁶³ -1590 ⁶⁴
Filip Iwanowicz Limont	1594 ⁶⁵ -1619 ⁶⁶ /1624 ⁶⁷

Saint-Georges

Mikołaj Rybiński	1624 ⁶⁸ -1631? ⁶⁹
------------------	---

Saint-Nicolas

Metody (Методий)	1522 ⁷⁰
Bazyli (Василий)	1530 ⁷¹ -1534 ⁷²

Nativité du Christ

Eurofej Mihajłowicz	av. 1538 ⁷³ /1566 ⁷⁴ /1567 ⁷⁵
---------------------	--

⁵⁸ ZDDA, P. 2, n° 51, p. 142.

⁵⁹ AS, t. 5, n° 5, p. 6-7.

⁶⁰ AS, t. 5, n° 5, p. 6-7.

⁶¹ AS, t. 2, n° 88, p. 151.

⁶² AS, t. 2, n° 90, p. 158.

⁶³ LVIA, F. 634, inv. 3, n° 619, f. 2r ; AS, t. 2, n° 88, p. 152.

⁶⁴ AVAK, t. 33, n° 99, p. 116 ; AVAK, t. 30, n° 11, p. 50-55.

⁶⁵ ZDDA, P. 2, n° 57, p. 149.

⁶⁶ ZDDA, P. 2, n° 58, p. 151.

⁶⁷ AS, t. 5, n° 15-16, p. 20-23 ; ZDDA, P. 2, n° 59, p. 152-154.

⁶⁸ AS, t. 5, n° 21, p. 48.

⁶⁹ VZR, 7/3 (1869), p. 55-56.

⁷⁰ AS, t. 6, n° 5, p. 13.

⁷¹ AS, t. 5, n° 3, p. 5.

⁷² AS, t. 5, n° 5, p. 6-7.

⁷³ LMMPA, t. 6, n° 187, p. 383.

⁷⁴ LMMPA, t. 6, n° 187, p. 384.

⁷⁵ AS, t. 5, n° 6, p. 8

Vilnius

Archiprêtres :

Maciej (Матфей)	1509 ⁷⁶
Tymoteusz (Тимофей)	1511 ⁷⁷
Teodor (Федоръ)	1544 ⁷⁸
Klemens (Климентий)	av. 1551 ⁷⁹
Jan Parfenowicz (Иванъ Парфеновичъ)	1588 ⁸⁰ -1599 ⁸¹
Bartłomiej Żaszkowski ou Żimkowski (Варфоломей Жашковский ou Жимковский ⁸²)	1605 ⁸³ -1609 ⁸⁴
Michał Kotłubaj (Михаилъ Котлұбай)	1625 ⁸⁵
Artemiusz Kotłubaj (Артемий Котлұбай)	1632 ⁸⁶ -1633 ⁸⁷
Eustacjusz Kameński (Евъстахий Каменский)	1640 ⁸⁸ -1654 ⁸⁹
Roman Rożyc	1667 ⁹⁰ -1671 ⁹¹
Mikołaj Rybiński (Николай Рыбинский)	1671 ⁹² -1672 ⁹³

Intercession

Jan Matwiejewicz	av. 1546 ⁹⁴
Józef [Borzobohaty-Krasiński] (Иосиф)	av. 1550 ⁹⁵
Bazyli Iwanowicz (Василей Ивановичъ)	1608 ⁹⁶ -1609 ⁹⁷

⁷⁶ RIB, t. 4, p. 8

⁷⁷ AS, t. 6, n° 4, p. 12.

⁷⁸ AS, t. 6, n° 12, p. 22.

⁷⁹ AS, t. 6, n° 19, p. 30.

⁸⁰ AVAK, t. 8, n° 173, p. 460.

⁸¹ AZR, t. 4, n° 145, p. 201.

⁸² Akty JuZR, t. 2, n° 29, p. 49.

⁸³ П. Жукович, « Последняя борьба... », p. 273 ; AS, t. 6, n° 74, p. 151.

⁸⁴ П. Жукович, « Последняя борьба... », *passim*.

⁸⁵ AJuZR, P. 1, t. 7, p. 116.

⁸⁶ AVAK, t. 9, n° 5, p. 24.

⁸⁷ LVIA, LM, n° 106, f. 378r.

⁸⁸ AS, t. 6, n° 87, p. 198.

⁸⁹ AS, t. 6, n° 115, p. 269.

⁹⁰ AVAK, t. 20, n° 289, p. 387.

⁹¹ AVAK, t. 20, n° 297, p. 435.

⁹² AVAK, t. 20, n° 293, p. 415.

⁹³ AVAK, t. 20, n° 298, p. 449.

⁹⁴ AS, t. 6, n° 25, p. 37 ; С. Голубев, *Материалы для истории западно-русской церкви*, vol. 1, Kiev, тип. Императорского Университета св. Владимира, 1891, n° 2, p. 10-11.

⁹⁵ MVKL 28, n° 150, p. 191-192.

⁹⁶ AS, t. 6, n° 62, p. 124.

⁹⁷ AS, t. 6, n° 65, p. 131.

Nativité

Jakub (Ияковъ)	av. 1501 ⁹⁸ -1511 ⁹⁹
Teodor (Федоръ)	1560 ¹⁰⁰

Résurrection

Antoni (Антоней)	av. 1497 ¹⁰¹
Grzegorz (Григорей)	ap. 1495 ¹⁰² -1511 ¹⁰³
Teodor (Федоръ)	1522 ¹⁰⁴
Stefan (Етефанъ)	av. 1554 ¹⁰⁵
Karp Stefanowicz (Карпъ Етефановичъ)	1588 ¹⁰⁶
Leoncjusz Jakubowicz (Леонтий Яковлевичъ)	1593 ¹⁰⁷ -1599 ¹⁰⁸
Walenty Jakubowicz	1602 ¹⁰⁹
Leoncjusz Bobrykowicz (Леонтий Бобрыковичъ)	1608 ¹¹⁰ -1609 ¹¹¹
Artemiusz Kotłubaj	1632 ¹¹² -1633 ¹¹³
Mikołaj Rybiński (Николай Рыбинский)	1633 ¹¹⁴ -1671 ¹¹⁵
Aleksander Lubowicz (Александр Любавичъ)	1688 ¹¹⁶ -1705 ¹¹⁷

Saint-Georges de Rasu/Nativité de la Vierge

Maciej (Матфей)	av. 1507 ¹¹⁸ -1522 ¹¹⁹
Damian Heliaszewicz Dobryński (Дементий Ильяшевичъ Добринский)	1595 ¹²⁰

⁹⁸ AS, t. 6, n° 4, p. 9.

⁹⁹ AS, t. 6, n° 4, p. 9.

¹⁰⁰ AS, t. 6, n° 30, p. 44.

¹⁰¹ AS, t. 6, n° 4, p. 8.

¹⁰² AS, t. 6, n° 4, p. 9.

¹⁰³ AS, t. 6, n° 4, p. 9.

¹⁰⁴ AS, t. 6, n° 5, p. 13.

¹⁰⁵ AS, t. 6, n° 16, p. 26.

¹⁰⁶ AS, t. 6, n° 39, p. 57-58.

¹⁰⁷ AVAK, t. 8, n° 2, p. 5.

¹⁰⁸ AZR, t. 4, n° 145, p. 200.

¹⁰⁹ AVAK, t. 20, n° 146, p. 191.

¹¹⁰ AS, t. 6, n° 62, p. 124.

¹¹¹ AS, t. 6, n° 62, p. 134.

¹¹² AVAK, t. 9, n° 5, p. 24.

¹¹³ LVIA, LM, n° 106, f. 378r.

¹¹⁴ AS, t. 10, p. 100.

¹¹⁵ AVAK, t. 20, n° 292, p. 397.

¹¹⁶ NIAB, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 899r.

¹¹⁷ AS, t. 6, n° 97, p. 217.

¹¹⁸ AS, t. 6, n° 4, p. 10.

¹¹⁹ AS, t. 6, n° 5, p. 12

¹²⁰ AVAK, t. 8, n° 9, p. 19

Emelian (Омельянъ)	1596 ¹²¹ -1599 ¹²²
Jan Własowicz (Иванъ Власовичъ)	1608 ¹²³ -1609 ¹²⁴
Atanazy (Афанасий)	1620 ¹²⁵
Bazyli Dorofiejewicz (Василей Дорофеевичъ)	ap. 1640 ¹²⁶

Diacres

Andrzej (Андрей)	1522 ¹²⁷
Gabriel (Гаврило)	1522 ¹²⁸

Saint-Jean

Szymon (Семіонъ)	av. 1503 ¹²⁹ -1511 ¹³⁰
Andrzej	1545 ¹³¹
Jarmola	1554 ¹³²
Emelian (Омельянъ)	1595 ¹³³
Bazyli (Василей)	1631 ¹³⁴

Saint-Michel

X ¹³⁵	av. 1494-1511
Jan (Иванъ)	1522 ¹³⁶
Sawa (Савва)	1544 ¹³⁷
Paweł Nikonowicz	1546 ¹³⁸ -1557 ¹³⁹

Saint-Nicolas

Maćko (Мацко)	av. 1494 ¹⁴⁰
---------------	-------------------------

¹²¹ *RIB*, t. 19, p. 374.

¹²² *AZR*, t. 4, n° 145, p. 200.

¹²³ *AS*, t. 6, n° 62, p. 124.

¹²⁴ *AS*, t. 6, n° 65, p. 131.

¹²⁵ *OAM*, t. 1, n° 448, p. 175.

¹²⁶ *AS*, t. 6, n° 87, p. 199.

¹²⁷ *AS*, t. 6, n° 5, p. 14.

¹²⁸ *AS*, t. 6, n° 5, p. 14.

¹²⁹ *AS*, t. 6, n° 4, p. 9.

¹³⁰ *AS*, t. 6, n° 4, p. 9.

¹³¹ *OR RNB*, Pol., F. I, n° 50, p. 81.

¹³² *OR RNB*, Pol., F. I, n° 50, p. 81.

¹³³ *AVAK*, t. 8, n° 7, p. 16.

¹³⁴ *VUMB*, F. 4, A-733, n° 27974, f. 1v.

¹³⁵ *AS*, t. 6, n° 4, p. 9.

¹³⁶ *AS*, t. 6, n° 5, p. 13.

¹³⁷ *AS*, t. 6, n° 13, p. 22.

¹³⁸ *OR RNB*, Pol. F. I, n° 50, p. 81.

¹³⁹ *AVAK*, t. 20, p. LIV

¹⁴⁰ *AS*, t. 6, n° 4, p. 8.

Tomasz (Фома)	ap. 1488 ¹⁴¹ -av. 1494 ¹⁴²
Tomasz (Фома)	ap. 1488 ¹⁴³ -av. 1511 ¹⁴⁴
Leoncjusz (Леонтий)	1544 ¹⁴⁵
Prokopiusz Lewonowicz (Прокопей Левоничъ)	1566 ¹⁴⁶

Saint-Sauveur

Grzegorz (Григорей)	av. 1507 ¹⁴⁷
Mocjusz (Мокей)	ap. 1503 ¹⁴⁸ -av. 1507 ¹⁴⁹
Klemens (Климентей)	av. 1507-1511 ¹⁵⁰
Grzegorz (Григорей)	av. 1551 ¹⁵¹
Malachiasz Sidorowicz (Малафей Сидоровичъ)	1593 ¹⁵² -1595 ¹⁵³
Grzegorz (Григорей)	? ¹⁵⁴
Sebastian Fedorowski ou Fedorowicz (Севастианъ Федоровский ou Федоровичъ)	1645 ¹⁵⁵ -1650 ¹⁵⁶

Diacres

Lucjan (Лукьянъ)	1522 ¹⁵⁷
------------------	---------------------

Sainte-Catherine

Chariton (Харитонъ)	av. 1497 ¹⁵⁸
Tomasz (Фома)	av. 1501 ¹⁵⁹ -1511 ¹⁶⁰
Michał (Михаилъ)	1548 ¹⁶¹

¹⁴¹ AS, t. 6, n° 4, p. 8.

¹⁴² AS, t. 6, n° 4, p. 10.

¹⁴³ AS, t. 6, n° 4, p. 10.

¹⁴⁴ AS, t. 6, n° 4, p. 11.

¹⁴⁵ AS, t. 6, n° 13, p. 22.

¹⁴⁶ AS, t. 6, n° 21, p. 33.

¹⁴⁷ AS, t. 6, n° 4, p. 10.

¹⁴⁸ AS, t. 6, n° 4, p. 10.

¹⁴⁹ AS, t. 6, n° 4, p. 10.

¹⁵⁰ AS, t. 6, n° 4, p. 10.

¹⁵¹ AS, t. 6, n° 19, p. 30.

¹⁵² AVAK, t. 8, n° 2, p. 5.

¹⁵³ AVAK, t. 8, n° 7, p. 16.

¹⁵⁴ AS, t. 6, n° 72, p. 159.

¹⁵⁵ AS, t. 6, n° 72, p. 158.

¹⁵⁶ AS, t. 6, n° 115, p. 269.

¹⁵⁷ AS, t. 6, n° 5, p. 14.

¹⁵⁸ AS, t. 6, n° 4, p. 9.

¹⁵⁹ AS, t. 6, n° 4, p. 8.

¹⁶⁰ AS, t. 6, n° 4, p. 9.

¹⁶¹ AS, t. 6, n° 15, p. 25.

Sainte-Trinité (hiéromoines)

Genadiusz Chmielnicki	début du XVII ^e siècle ¹⁶²
Atanasjusz Pakosta hiérodiacre	1609 ¹⁶³
Sylwester Kotłubaj	1611 ¹⁶⁴
Aleksander Budkodg	1611 ¹⁶⁵
Antoni Sielawa	1612 ¹⁶⁶
Tarazjusz Narbutowicz	1613 ¹⁶⁷
Zachariasz Bielski	1614 ¹⁶⁸
Walerian Kalnofojski	1625 ¹⁶⁹

Sainte-Paraskeva/Épiphanie

Bazyli (Василей)	av. 1495 ¹⁷⁰ -av. 1511 ¹⁷¹
Protazy (Протасий)	1560 ¹⁷²
Maron Wasilewicz	1590 ¹⁷³
Teodor (Федоръ)	1595 ¹⁷⁴
Aleksander Wasilewicz Lwów (Александръ Василевичъ Лвовъ)	1608 ¹⁷⁵ -1609 ¹⁷⁶
<i>Moines de la Sainte-Trinité (adm.)</i>	ap. 1611 ¹⁷⁷

Saints-Côme-et-Damien

Jan (Иванъ)	av. 1507 ¹⁷⁸
Teodor (Федоръ)	av. 1507 ¹⁷⁹
Stefan (Стефанъ)	1554 ¹⁸⁰
Mikołaj Rybiński (Николай Рыбинский)	1643 ¹⁸¹

¹⁶² *SJH*, t. 1, p. 174-175.

¹⁶³ *AS*, t. 6, n° 70, p. 144.

¹⁶⁴ *AS*, t. 5, n° 12, p. 16.

¹⁶⁵ *AS*, t. 5, n° 12, p. 16.

¹⁶⁶ *SJH*, t. 1, p. 161.

¹⁶⁷ *SJH*, t. 1, p. 151.

¹⁶⁸ *SJH*, t. 1, p. 153.

¹⁶⁹ *AJuZR*, P. 1, t. 7, p. 116.

¹⁷⁰ *AS*, t. 6, n° 4, p. 11.

¹⁷¹ *AS*, t. 6, n° 4, p. 9, 11.

¹⁷² *AS*, t. 6, n° 30, p. 44,

¹⁷³ *OR RNB*, Pol., F. I, n° 50, p. 91 ; *NIAB*, F. 1774, inv. 1, n° 3, f. 898v.

¹⁷⁴ *DUB*, n° 128, p. 183.

¹⁷⁵ *Akty JuZR*, t. 2, n° 29, p. 49.

¹⁷⁶ *OAM*, t. 1, n° 299, p. 128.

¹⁷⁷ *AVAK*, t. 20, n° 171, p. 224.

¹⁷⁸ *AS*, t. 6, n° 4, p. 9.

¹⁷⁹ *AS*, t. 6, n° 4, p. 10.

¹⁸⁰ *AS*, t. 6, n° 16, p. 28.

¹⁸¹ *AS*, t. 6, n° 138, p. 343.

Saints-Pierre-et-Paul

Andrzej (Андрей)	1522 ¹⁸²
Mikołaj Iwanowicz	av. 1556 ¹⁸³
Jan Aleksandrowicz (Иванъ Александровичъ)	1570 ¹⁸⁴
Mikołaj Iwanowicz (Николай Ивановичъ)	1571 ¹⁸⁵
Szymon Kamiński	1654 ¹⁸⁶

Transfert-des-reliques de-saint-Nicolas

Teodor (Федоръ)	av. 1497 ¹⁸⁷
Tymoteusz (Тимофей)	av. 1507 ¹⁸⁸ -1511 ¹⁸⁹
Jakub (Яковъ)	1522 ¹⁹⁰
Klemens (Климентий)	av. 1551 ¹⁹¹
Grzegorz (Григорей)	1551 ¹⁹²
Jan Parfenowicz (Иванъ Парфеновичъ)	1591 ¹⁹³ -1595 ¹⁹⁴
Bartłomiej Żaszkowski ou Żimkowski (Варфоломей Жашковский ou Жимковский ¹⁹⁵)	1608 ¹⁹⁶ -1609
Bohdan Kotłubaj	1611 ¹⁹⁷ - av. 1629 ¹⁹⁸
Artemiusz Kotłubaj (Артемий Котлұбай)	1629 ¹⁹⁹ - 1632 ²⁰⁰
Eustacjusz Kameński (Евъстахий Каменский)	1636 ²⁰¹

Très-Sainte-Vierge (clergé cathédral)

Jan (Иванъ)	1595 ²⁰²
-------------	---------------------

¹⁸² AS, t. 6, n° 5, p. 13.

¹⁸³ OR RNB, Pol., F. I, n° 50, p. 91.

¹⁸⁴ AS, t. 6, n° 31, p. 45.

¹⁸⁵ AS, t. 6, n° 33, p. 47.

¹⁸⁶ VUMB, F. 4, A-147, n° 10541, f. 1r.

¹⁸⁷ AS, t. 6, n° 4, p. 8.

¹⁸⁸ AS, t. 6, n° 4, p. 9

¹⁸⁹ AS, t. 6, n° 4, p. 9

¹⁹⁰ AS, t. 6, n° 5, p. 13.

¹⁹¹ AS, t. 6, n° 19, p. 30.

¹⁹² AS, t. 6, n° 19, p. 30.

¹⁹³ V. Drëma, *Vilniaus bažnyčios...*, p. 986.

¹⁹⁴ AVAK, t. 8, n° 9, p. 21.

¹⁹⁵ Akty JuZR, t. 2, n° 29, p. 49.

¹⁹⁶ AS, t. 6, n° 61, p. 122.

¹⁹⁷ V. Drëma, *Vilniaus bažnyčios...*, p. 986.

¹⁹⁸ AVAK, t. 9, n° 5, p. 24.

¹⁹⁹ AVAK, t. 9, n° 59, p. 166.

²⁰⁰ AVAK, t. 9, n° 5, p. 24.

²⁰¹ AVAK, t. 9, n° 61, p. 175.

²⁰² AVAK, t. 8, n° 18, p. 18.

Aleksander Wasilewicz Lwów (Александръ Василевичъ Лвовъ)	1609 ²⁰³
Artemiusz Kotlubaj	1629
Mikołaj Rybinkij	1632 ²⁰⁴ -1671 ²⁰⁵
Mikołaj Rybiński (Николай Рыбинский)	1636 ²⁰⁶
Eustacjusz Kameński (Евѣстахій Каменский)	1636 ²⁰⁷
Bazyli Wabucki	1643 ²⁰⁸
Sebastian Fedorowicz	1650 ²⁰⁹
Józef Pawiński	1654 ²¹⁰

Diacres

Jan (Иванъ)	1595 ²¹¹
Bazyli (Василей)	1595 ²¹²
Teodor Gawrilowicz	1608-1609 ²¹³

« Urbaine [городская]» (Saint-Élie ?)

Teodor (Федоръ)	av. 1507 ²¹⁴
Dionizy (Денисий)	av. 1507 ²¹⁵ -1511 ²¹⁶

Confrérie orthodoxe de Vilnius

Szymon	1592 ²¹⁷
Teodor	1592 ²¹⁸
Gerazym	1592 ²¹⁹
Bazyli	1595 ²²⁰ -1597 ²²¹
Gerazym <i>Nakrywajło</i>	1595 ²²² -1596/1598 ²²³

²⁰³ AS, t. 6, n° 74, p. 157

²⁰⁴ AVAK, t. 9, n° 5, p. 24.

²⁰⁵ AVAK, t. 20, n° 292, p. 397.

²⁰⁶ AVAK, t. 9, n° 61, p. 175.

²⁰⁷ AVAK, t. 9, n° 61, p. 175.

²⁰⁸ VUB, F. 4, A-147, n° 10538.

²⁰⁹ AS, t. 6, n° 91, p. 206.

²¹⁰ AS, t. 6, n° 115, p. 270.

²¹¹ AVAK, t. 8, n° 7, p. 16.

²¹² AVAK, t. 8, n° 7, p. 16.

²¹³ LVIA, LM, n° 292, f. 173v.

²¹⁴ AS, t. 6, n° 4, p. 10

²¹⁵ AS, t. 6, n° 4, p. 10.

²¹⁶ AS, t. 6, n° 4, p. 10.

²¹⁷ AZR, t. 4, n° 41, p. 59-61.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ DUB, n° 128, p. 183.

²²¹ OAM, t. 1, n° 209, p. 94.

²²² DUB, n° 128, p. 183.

Nicefor	1598 ²²⁴
Grzegorz Źdanowicz	1601 ²²⁵ -1603 ²²⁶
Karp Lazarovič	1601 ²²⁷
Stefan Zizania	1593-1596
Paweł	1609 ²²⁸ -1611 ²²⁹
Jan Siemienowicz	1605 ²³⁰ -1606 ²³¹
Józef Jackiewicz	1605 ²³² -1606 ²³³
Longin Karpowicz	1613 ²³⁴ -1620 ²³⁵
Grzegorz Dudka	1613 ²³⁶ -1621 ²³⁷
Bazyli Ignatowicz	1613 ²³⁸ -1621 ²³⁹
Maksym Gerazymowicz	1621 ²⁴⁰
Dmitr Szarypa	1625 ²⁴¹
Mitrofan Dementjanowicz	1629 ²⁴²
Teofilakt Ioanowicz	1629 ²⁴³
Gedeon Torczewski	1637 ²⁴⁴
Nikodem Źołądz	1637 ²⁴⁵ -1643 ²⁴⁶
Jeremiasz Kondratow	1656 ²⁴⁷
Daniel Pawłowicz Dorofiewicz	1656 ²⁴⁸
Jakub Andrzejew[icz]	1656 ²⁴⁹
Jonasz Jozefow[icz]	1656 ²⁵⁰

²²³ AVAK, t. 8, n° 13, p. 29-30.

²²⁴ AVAK, t. 8, n° 13, p. 29.

²²⁵ RGIA, f. 823, inv. 1, N° 245, fol. 1r.

²²⁶ AJuZR, P. 1, t. 6, n° 130, p. 333-334.

²²⁷ RGIA, f. 823, inv. 1, N° 245, fol. 1r.

²²⁸ LVIA, LM, n° 292, f. 188v ; AZR, t. 4, n° 179, p. 313.

²²⁹ OAM, t. 1, n° 325, p. 137.

²³⁰ AVAK, t. 8, 62.

²³¹ OAM, t. 1, n° 281, p. 122.

²³² AVAK, t. 8, n° 22, p. 64.

²³³ OAM, t. 1, n° 281, p. 122.

²³⁴ OAM, t. 1, n° 350, p. 145.

²³⁵ Meurt vers cette date.

²³⁶ OAM, t. 1, n° 350, p. 145.

²³⁷ LVIA, F. 610, inv. 3, n° 206.

²³⁸ OAM, t. 1, n° 350, p. 145.

²³⁹ LVIA, F. 610, inv. 3, n° 206, f. 1r.

²⁴⁰ LVIA, F. 610, inv. 3, n° 206, f. 1r.

²⁴¹ LVIA, F. 610, inv. 3, n° 102, f. 1r.

²⁴² AJuZR, P. 1, t. 1, n° 122, p. 509.

²⁴³ AJuZR, P. 1, t. 1, n° 122, p. 509.

²⁴⁴ AVAK, t. 8, n° 62, p. 126.

²⁴⁵ AVAK, t. 8, n° 62, p. 125.

²⁴⁶ LMAB, F. 264, n° 1148.

²⁴⁷ Б. Н. Флоря, « Православие в Ливонии и Великом княжестве Литовском (2-я половина 1650-х – начало 1660-х гг.) », *Вестник церковной истории*, 3 (2008), p. 69.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid., p.70

²⁵⁰ Ibid.

Diacres

Aleksy Andrzejewicz	1595 ²⁵¹
Aleksy Błażkiewicz	1596 ²⁵²

Zabłudów

Archiprêtres (Podlachie)

Nestor Kuźminicz (Несторъ Кузминичъ)	1583 ²⁵³ -1609 ²⁵⁴
Samuel Ogurcewicz (Самуилъ Огурцевичъ)	1649 ²⁵⁵

²⁵¹ *DUB*, n° 128, p. 183.

²⁵² *MCSL*, t. 1, n° 404, p. 697.

²⁵³ A. Jabłonowski, *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. 6/3, Varsovie, Skład Główny Gebethner i Wolff, 1910, p. 227.

²⁵⁴ *AZR*, t. 4, n° 179, p. 314.

²⁵⁵ *AVAK*, t. 1, n° 23, p. 81-85.

Annexe 4

Archimandritats des voïvodies de Trakai et de Vilnius (avant 1655)

Braslaw

Arseniusz	1523 ²⁵⁶
Borys Jurewicz	? ²⁵⁷
Szymon Wołłowicz	1581 ²⁵⁸
Żdan Lewonowicz,	1581 ²⁵⁹
Satanisław Żaba	1591 ²⁶⁰
Bohdan Godkiński	1591-1609
Wasilissa Sapieżanka	1609 ²⁶¹
Teofil Olszanica	1623 ²⁶²
Lew Krewza	1633 ²⁶³
Gerazym Welikonti ?	1635-1641 ²⁶⁴
Martynian Isakowicz	1642 ²⁶⁵
Metrofan Sokoliński	1652 ²⁶⁶ -1667

Harodnja²⁶⁷

Kalist	1480-1492
Arseniusz	1492
Łukasz	1500
Teoktyst	1506-1520
Jonasz	1520- 1546
Sergiusz	1546-1550
Mizael	1550- v. 1560
Szymon Wołłowicz (archimandrite commendataire)	1560-1568
Paweł Kotowicz (archimandrite commendataire)	1568-1580
Dymitr Halecki (archimandrite commendataire)	1580/81-1591
Klemens/Bohdan Godkiński	1591-1619

²⁵⁶ LVIA, F. 634, inv. 3, n° 87a, f. 3v.

²⁵⁷ LVIA, F. 634, inv. 3, n° 87a, f. 4v.

²⁵⁸ AZR, t. 3, n° 129, p. 268.

²⁵⁹ LVIA, F. 634, inv. 3, n° 87a, f. 3v

²⁶⁰ LVIA, F. 634, inv. 3, n° 550, f. 1r

²⁶¹ VZR, 5/9 (1867), n° 15, p. 83-85.

²⁶² LVIA, F. 634, inv. 3, n° 87a, f. 3v.

²⁶³ VZR, 5/6 (1867), p. 55-57.

²⁶⁴ AS, t. 9, p. 168.

²⁶⁵ LVIA, F. 634, inv. 3, n° 87a, f. 3v.

²⁶⁶ LVIA, F. 634, inv. 3, n° 87a, f. 3v.

²⁶⁷ Liste établie à partir de : AS, t. 9, *passim* et P. Chomik, *Życie monastyczne...*, *passim*.

Makary Bohdanowicz Godkiński	1619-1630
Lew Krewza	1630 ²⁶⁸ -1636
Eustachy Pieszkowski	1636-v. 1650
Marcjan Biallozor	v.1650- 1660
Grzegorz Bieńkowski	1660-1669 ?
Metrofan Drucki-Sokoliński	1669 ²⁶⁹ -1688

Supraśl²⁷⁰

Pafnucjusz Siehen	1498-1510
Kalist	1510-1512
Jonasz	1513-1532
Sergiusz Kymbar	1532-1565
Tychon	1565-1570
Joachim	1570-1572
Grzegorz Neledeński	1572-1573
Charyton	1573-1575
Tymoteusz Wasilewicz Złoba	1576-1589/1592
Hilarion Massalski	1592-1601/1603
Gerazym (Welikonty ?)	1603-1607
Hilarion Massalski	1607-1609
Gerazym Welikonty	1609-1635
Nikodem Mokosiěj Szybiński	1636-1643
<i>Sylwjan Kuncewicz (administrateur-supérieur)</i>	<i>1643-1645</i>
Aleksy Dubowicz	1645-1652
Sylwan Kuncewicz	1653-1655
Gabriel Kolenda	1656-1674

Trakai²⁷¹

Bazyli	1505
Szymon	1509 ²⁷² -1520 ²⁷³
Teodor Markowski	1550
<i>Jan Alexandrowicz Soltan</i>	<i>1554</i>
Bazyli	1564
Surdacki kapłan	1613
Lew Krewza	1615
Filip Iwanowicz Limont	1624
Jan Dubowicz	1638
Michał Paszkowski	1652
<i>Teofil Michajłow</i>	<i>1656</i>

²⁶⁸ VZR, 5/6 (1867), p. 55-57.

²⁶⁹ AVAK, I, p. 337.

²⁷⁰ Liste établie à partir de : AS, t. 9, *passim* et P. Chomik, *Życie monastyczne...*, *passim*.

²⁷¹ Liste établie à partir de : AS, t. 2,5, *passim* et P. Chomik, *Życie monastyczne...*, *passim*.

²⁷² RIB, t. 4, p. 7.

²⁷³ P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 304-306.

Vilnius (Saint-Esprit)

Paweł	1611 ²⁷⁴
Leoncjusz Karpowicz	av. 1614 ²⁷⁵ -1620
Melecjusz Smotrycki	1620 ²⁷⁶
Dymitr Szarypa	1625 ²⁷⁷
Samuel Szycik-Zaleski	1634 ²⁷⁸ -1637 ²⁷⁹
Nikodem Żołądz	1643 ²⁸⁰
Pachomiusz Jakimowicz Sawicz	1656 ²⁸¹

Vilnius (Sainte-Trinité)²⁸²

Makary	ap. 1481 ²⁸³ -1494
Zosima	1494 ²⁸⁴ -1512 ²⁸⁵
Tichon	?-1524 ²⁸⁶
Aleksy	1524 ²⁸⁷ -1551
Sylwestr Wielkiewicz	1551 ²⁸⁸ -1556
Frydrych Aleksandrowicz Szumlański	1562 ²⁸⁹
Bazyl Martinowicz (administrateur)	1567 ²⁹⁰
Teodor Jackiewicz Wielkiewicz (Bielkiewicz)	1567-1570 ²⁹¹
Jonasz Protasewicz	1570 ²⁹²
Sylwestr ²⁹³	1579 ²⁹⁴ -1590 ²⁹⁵
Kyryl Lukaris ²⁹⁶	1595 ²⁹⁷
Sofroniusz ²⁹⁸	1597
Joazaf	1599 ²⁹⁹
Maciej	? ³⁰⁰

²⁷⁴ OAM, t. 1, n° 325, p. 137.

²⁷⁵ VZR, 3/10 (1864), p. 63.

²⁷⁶ PSB, t. 39, p. 356.

²⁷⁷ LVIA, F. 610, inv. 3, n° 102, f. 1r.

²⁷⁸ C. T. Голубев, *Киевский митрополит...*, t. 2, n° 17, p. 61.

²⁷⁹ AVAK, t. 8, n° 62, p. 125.

²⁸⁰ LMAB, F. 264, n° 1148.

²⁸¹ Б. Н. Флоря, « Православие в Ливонии... », p. 69.

²⁸² Liste complétée à partir de : P. Chomik, *Życie monastyczne...*, *passim* ; O. В. Щербицкий, *Виленский Свято-Троицкий монастырь*, p. 169-177.

²⁸³ AS, t. 6, n° 4, p. 8.

²⁸⁴ AS, t. 6, n° 4, p. 8.

²⁸⁵ AS, t. 6, n° 4, p. 7 ; CDIAUL, F. 408, inv. 1, n° 955, f. 256r.

²⁸⁶ AZR, t. 2, n° 125, p. 154-155.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ Ar. SPbII, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 63r-63v.

²⁸⁹ P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 268.

²⁹⁰ AS, t. 6, n° 27, p. 40.

²⁹¹ Ar. SPbII, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 64r.

²⁹² P. Chomik, *Życie monastyczne...*, p. 269.

²⁹³ Le titre d'archimandrite fut vraisemblablement gardé par le métropolite Onezyfor Dziewoczka.

²⁹⁴ AS, t. 6, n° 37, p. 51.

²⁹⁵ AZR, t. 4, n° 35, p. 51-52.

²⁹⁶ Malgré la recommandation métropolitaine, Lukaris ne fut pas nommé à cette charge.

²⁹⁷ Ar. SPbII, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 87r-87v.

²⁹⁸ AZR, t. 4, n° 116, p. 158.

²⁹⁹ AZR, t. 4, n° 145, p. 200.

Gelaziusz Rusowski	1603 ³⁰¹
Samuel Sieńczyło	1605-1608/1609 ³⁰²
Józef Rutki	1609-1613
Jozafat Kuncewicz	1614-1617
Lew Krewza	1618 ³⁰³ -1625
Antoni Seliawa	1622 ³⁰⁴
Rafał Korsak	1625-1637
Pachomiusz Wojna-Orański	av. 1637
Aleksy Dubowicz	1637-1652 ³⁰⁵
<i>Lawrenti Kalenika Wolkowicz</i>	1645- ?
Mikołaj Korsak	1652-1656

³⁰⁰ *SJH*, t. 1, p. 176.

³⁰¹ *SRP*, t. 4, p. 366 ; *SJH*, I, p. 176-177; *LVIA*, LM, n° 87, f. 232v.

³⁰² *AZR*, t. 4, n° 166, p. 252-254; original : Ar. SPbII, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 94r.

³⁰³ *LVIA*, LM, n° 95, f. 146v.

³⁰⁴ *PSB*, t. 36, p. 586.

³⁰⁵ *AS*, t. 9, p. 208.

Annexe 5

Monastères ruthènes uniates de la République polono-lituanienne (vers 1654)³⁰⁶

Localité*	Patronage	Voïvodie
1. Anufrejawa	Saint-Onuphre	Mscislaw
2. <i>Belz</i>	<i>Sainte-Trinité</i>	<i>Belz</i>
3. <i>Bielsk</i>	<i>Saint-Nicolas</i>	<i>Podlachie</i>
4. Brest	Nativité	Brest
5. Brest	Saints-Pierre-et-Paul	Brest
6. Berezvečča	Nativité de la Vierge	Polack
7. Braslaw	Dormition	Vilnius
8. Bycen'	Sainte-Trinité	Navahrudak
9. Čareja	Nativité de la Vierge	Navahrudak
10. Čarlana	Sainte-Trinité	Trakai
11. Černihiv	Dormition	Černihiv
12. Černyljava	<i>Sainte-Trinité</i>	<i>Ruthénie</i>
13. <i>Chelm</i>	<i>Nativité de la Vierge</i>	<i>Lublin</i>
14. Čornyj Dilok (<i>Hošiv</i>)	<i>Dormition</i>	<i>Ruthénie</i>
15. Derman'	Sainte-Trinité	Volhynie
16. Dobrotvir	Sainte-Trinité	Ruthénie
17. Dorogobuž	Dormition	Smolensk
18. <i>Dorohyčyn</i>	<i>Saint-Nicolas</i>	<i>Podlachie</i>
19. Dubno	Transfiguration	Volhynie
20. Dubno	Sainte-Croix	Volhynie
21. Horodyšče	Dormition	Belz
22. Harodnja	Saints-Boris-et-Gleb	Trakai
23. Kobryn'	Transfiguration	Brest
24. Kolemčycja	Dormition	Ruthénie
25. <i>Krásny Brod</i>	<i>Saint-Esprit</i>	<i>Ruthénie</i>

³⁰⁶ Liste établie à partir de : М. Ваврик, *Напис розвитку і стану Василянського чина XVII-XX ст.*, Rome, PP. Basiliani, 1979.

26. Kremenec'	Transfiguration	Volhynie
27. Lawryšava	Ascension	Navahrudak
28. Lešča	Nativité de la Vierge	Brest
29. <i>Lubar</i> ³⁰⁷	<i>Saint-Georges</i>	<i>Volhynie</i>
30. <i>Lublin</i>	<i>Transfiguration</i>	<i>Lublin</i>
31. <i>Luc'k</i>	<i>Saint-Jean</i>	<i>Volhynie</i>
32. Minsk	Saint-Esprit	Minsk
33. <i>Minsk</i>	<i>Saint-Nicolas</i>	<i>Minsk</i>
34. <i>Minsk</i>	<i>Ascension</i>	<i>Minsk</i>
35. Mahilew	Transfiguration	Vicebsk
36. Mscislaw	Saint-Nicolas	Mscislaw
37. Navahrudak	Saints-Boris-et-Gleb	Navahrudak
38. <i>Novhorod-Sivers'kyj</i>	<i>Transfiguration</i>	<i>Černihiv</i>
39. Polack	Saints-Boris-et-Gleb	Polack
40. Pustynki	Dormition	Mscislaw
41. Smolensk	Ascension	Smolensk
42. <i>Smolensk</i>	<i>Sainte-Trinité</i>	<i>Smolensk</i>
43. <i>Smyl'nycja</i>	<i>Dormition</i>	<i>Ruthénie</i>
44. Spas-Stolpja	Transfiguration	Ruthénie
45. <i>Stižok</i>	<i>Transfiguration</i>	<i>Volhynie</i>
46. Supraśl	Annonciation	Trakai
47. Sveržan' Novy	Dormition	Minsk
48. Tarakan' (Imjanin)	Saint-Jozafat	Brest
49. Trakai	Nativité de la Vierge	Trakai
50. <i>Uhniv</i>	?	<i>Belz</i>
51. Vilnius	Sainte-Trinité	Vilnius
52. Vol'na	Nativité de la Vierge	Navahrudak
53. <i>Žydyčyn</i>	<i>Saint-Jean</i>	<i>Volhynie</i>
54. Žyrovičy	Dormition	Navahrudak

* : les noms en italique indiquent les monastères dont la date d'intégration à l'ordre basilien est plus tardive ou reste inconnue.

³⁰⁷ Tomasz Kempa estime que ce monastère passa à l'Union au plus tard dans les années 1630 (T. Kempa : « Fundacje monasterów... », p. 79.

Annexe 6

Regroupements des monastères orthodoxes ruthènes sur le territoire de la grande-principauté de Lituanie

(vers 1650)³⁰⁸

Monastère du Saint-Esprit de Vilnius

Localité	Patronage	Voïvodie
1. Capra	Sainte-Croix	Navahrudak
2. Druck ³⁰⁹	Nativité de la Vierge	Vicebsk
3. Hrozava	Saint-Jean	Navahrudak
4. Kedainiai	Transfiguration	Samogitie
5. Kruonis	Sainte-Trinité	Trakai
6. Minsk	Saints-Pierre-et-Paul	Minsk
7. Nevel'	?	—
8. Novy Dvor	Dormition	Brest
9. Pryluki	Sainte-Trinité	Minsk
10. Snow	?	Navahrudak
11. Surgegis	Saint-Esprit	Vilnius
12. Vievis	Dormition/Ascension	Trakai
13. Vilnius	Saint-Esprit	Vilnius
14. Zabłudów	Dormition	Trakai

Monastère de l'Épiphanie à Kucejna (Orša)

Localité	Patronage	Voïvodie
1. Barkalabava	Saint-Esprit	Vicebsk
2. Bujničy	Saint-Esprit	Vicebsk
3. Kucejna	Épiphanie	Vicebsk
4. Mjery	Dormition	Vilnius
5. Solomireč	Intercession de la Vierge	Minsk
6. Tupičawščyżna (Mscislaw)	Saint-Esprit	Mscislaw

³⁰⁸ Liste établies à partir de T. Kempa, « Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku », dans *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik (éd.), Białystok, Zakład Historii Kultur Pogranicza Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, 2001, p. 74-102.

³⁰⁹ Tomasz Kempa indique qu'il s'agit du monastère de Druja (district de Brasław) mais celui-ci ne fut créé qu'à la fin du XVII^e siècle (O. Hedemann, *Historia...*, p. 352-353). De plus, les quelques sources mentionnent le couvent emploient souvent l'orthographe « Druck/Друцкъ ».

Monastère de la Sainte-Trinité de Sluck

Localité	Patronage	Voïvodie
1. Hrozava	Saint-Nicolas	Navahrudak
2. Morač	Saint-Nicolas	Navahrudak
3. Sluck	Sainte-Trinité	Navahrudak
4. Sluck	Saint-Élie	Navahrudak

Annexe 7

Registre de la confrérie orthodoxe de la Sainte Trinité de Vilnius (début des années 1590)³¹⁰

Nom*	Remarques	place dans le registre
1. Abraham Mikołajewicz		303
2. Abraham Meleszko	maréchal du royal	377
3. Adam Chreptowicz	vice-chambellan (<i>podkomorzy</i> ³¹¹) [de Navahrudak]	9
4. Agata Azarówna		220
5. Agata Nesterówna Błażkowa		185
6. Agata Stasewa		258
7. Agata Wasilewna Iwanowa		210
8. Agatiasz Sarichozin	capitaine et gentilhomme (<i>дворникъ</i>) du roi	11
9. Agrypina Teodorówna		171
10. Agrypina (Agenia) Jackowa Rybnica		176
11. Akilina	filles de Barbara Teodorowa	335
12. Aleksandr Daniłowicz Pokorsziński		375
13. Aleksy Andrzejewicz Błażko		78
14. Aleksy Andrzejewicz		250
15. Aleksy Grygorewicz Korolko		182
16. Aleksy Lewoszkowicz Kopyszenin		222
17. Aleksy Teodorowicz Byk		140
18. Aleksy Łukasewicz	poissonnier	328
19. Ambros Iljicz	bourgeois d'Orša	233
20. Anastazja Daniłowa		289
21. Anastazja Iwanówna		270
22. Anastazja Klimientewna		186
23. Anastazja	veuve	293
24. Andrian Sokoliński	prince	8
25. Andrzej Afanasowicz Szostak		109
26. Andrzej Aleksandrowicz Solenik		337
27. Andrzej Filipowicz Sołokaj		56
28. Andrzej Jaroszewicz		169
29. Andrzej Oleksejewicz		295
30. Andrzej Timofejewicz Us		70

³¹⁰ Établi à partir de : « Реестр уписования братии братства Цетковного святой живоначальной троице, олтаря сретения господня, в месте Виленском, року от воплощения господа бога и спаса нашего Иисуса Христа 1584 », *Чтения в обществе истории и древностей российских*, 3/3 (1859), p. 29-40.

³¹¹ Malgré l'utilisation de la même désignation que les vice-chambellans de la cour, les vice-chambellans des districts exerçaient essentiellement des fonctions judiciaires pour les litiges relatifs aux propriétés foncières de la noblesse.

31. Andrzej Timofejewicz	cordonnier	268
32. Andrzej Wasilewicz Postrzygacz		197
33. Andrzej Błażko		79
34. Andrzej Naumowicz		150
35. Andrzej Naumowicz		152
36. Andrzej Szestakowicz		181
37. Aniky Proszkowicz		192
38. Antoni Denisowicz	grainetier	287
39. Antonina Omeljanówna		177
40. Artemiusz Grygorewicz		135
41. Artemiusz Sawicz		236
42. Artemiusz Dawydowicz		157
43. Atanazy Filipowicz	cordonnier	336
44. Atanazy Szostak		355
45. Barbara Ambrosówna		248
46. Barbara Iwanówna		159
47. Barbara Mikitina		310
48. Barbara Mojsejewna	nièce du serviteur municipal Eustachy	345
49. Barbara Teodorowa		332
50. Barbara Zienkówna		237
51. Bazyli Ignatowicz		193
52. Bazyli Iwanowicz Dudezin		105
53. Bazyli Kiriłowicz Kunin		213
54. Bazyli Mikołajewicz		274
55. Bazyli Teodorowicz Gładki	ziemianin de Mscisław	14
56. Bazyli Żdanowicz		276
57. Bazyli Ananewicz		133
58. Bazyli Baranowicz		89
59. Bieniasz Żdanowicz	greffier du district d'Ašmjany	12
60. Bohdan Matfejewicz Ogiński	prince, vice-chambellan (podkomorzy) de Trakai, régent (dzierzawca) de Darsūniškis	370
61. Bohdan Teodorowicz Otyński		376
62. Bohdan Podbipeta		10
63. Bohdan Sapieha	castellan de Smolensk	4
64. Chariton Filipowicz Bobrównik		184
65. Damian Moisejewicz		190
66. Damian	poissonnier	312
67. Daniel Oleksejewicz	originaire de Župrijany	225
68. Daniel Ostapowicz		195
69. Daniel Bracowicz		144
70. Daniel Łogwinowicz		178
71. Daria Jakowlewna Terentejewna		205
72. Daria Jurewna Matfejewna		266
73. Dawid Andrzejewicz Błażko		77

74. Dawid Borisowicz Chlebnik		172
75. Dawid Iwanowicz Szalist		260
76. Dielnicki	secrétaire du roi	372
77. Dionizy Pawłowicz	pelletier	272
78. Dionizy Kostukowicz		76
79. Domna Szymonówna Iwanowa		209
80. Dymitr Iwanowicz	marchand d'avoine	339
81. Dymitr Jurewicz Podolica		96
82. Dymitr Sidorowicz Pilny		53
83. Efrem Afanasowicz Kopyszenin		255
84. Emilian Andrzejewicz		132
85. Emilian Sieńczyło		60
86. Epistemia Teodorówna		239
87. Epistemia		128
88. Eudoksja Dawidówna		261
89. Eudoksja Filipowa		241
90. Eudoksja Iwanówna		215
91. Eudoksja Oleksejewa		251
92. Eudoksja Brażina	femme de Szymon, bourgmestre	35
93. Eudoksja Piotruchówna		204
94. Eudoksja Sankówna		256
95. Eudoksja Sankówna		277
96. Eudoksja Teljatińska	Épouse du prince Bazyli Teliatiński	22
97. Eufemia Afanasówna		238
98. Eufemia Paukówna		231
99. Eufremia Timofejewna		280
100. Eufrozyna Sołokaewa		57
101. Eufrozyna Sołokaewa (vielle)		134
102. Eugenia	ancienne épouse de pope	326
103. Eustachy Borisowicz	gendre de Sieńczyło	118
104. Eustachy Grygorewicz	savonnier	304
105. Eustachy Maksymowicz Borowin	consul	28
106. Falko Byczyn	vice-chambellan (<i>podkomorzy</i>)	23
107. Filip Łukjanowicz Radoszkowiec		48
108. Filip Matfejewicz		354
109. Filip Mikołajewicz Kołodka		207
110. Filip Sawastjanowicz		183
111. Filip Pilecki	tailleur	189
112. Filon Kondratowicz		228
113. Filon Kmita Czernobyłski	voïvode de Smolensk	3
114. Gabriel Maksymowicz	échevin	33
115. Gabriel Maksymowicz		187
116. Gabriel Szymonowicz Brażicz	échevin	32
117. Gabriel Daszkowicz		361

118.	Gabriel Zieńkowiec		257
119.	Galena Wasilewna Korsakówna Bystrzejska		17
120.	Gerazym Andrzejewicz Rudy		39
121.	Gerazym Martinowicz Montuszów		50
122.	Grzegorz Ewsejewicz		200
123.	Grzegorz Gawryłowicz Sobaczicz		217
124.	Grzegorz Iljicz Mantuszewicz		127
125.	Grzegorz Iwanowicz Kryłowicz		123
126.	Grzegorz Iwanowicz Oderycha		100
127.	Grzegorz Jermolicz Maljawczyn		288
128.	Grzegorz Onisimowicz Safian		254
129.	Grzegorz Żdanowicz		114
130.	Grzegorz Klikunowicz	orfèvre	292
131.	Grzegorz Małyszewicz		121
132.	Grzegorz Małyszewicz		149
133.	Grzegorz Mirski	podsudok de Braslaw	16
134.	Grzegorz Sanguszkowicz	prince de Kamin'-Kašyrs'kyj	6
135.	Grzegorz Soliwod		160
136.	Grzegorz Tyszkiewicz Buzicza		40
137.	Grzegorz Zabielski (Szczyt)		379
138.	Grzegorz	fils de Jan Labeński	325
139.	Hanna Andrzejewna Miedwedkowa		314
140.	Hanna Andrzejewna		148
141.	Hanna Ignatówna Kamenicka	femme de Jerzy Kamenicki	201
142.	Hanna Łazorewna Łogwinówna		179
143.	Hanna Hryniewna		167
144.	Hanna Kurilówna		275
145.	Hanna Sasinówna		240
146.	Hanna Sołokaewa	femme du feu bourgmestre Filip	34
147.	Hanna	Maria Sieleznowa	307
148.	Hanna	fille de Maria Sidorówna	348
149.	Helena Zienonówna		279
150.	Helena	femme de Jan Labeński	324
151.	Helena	femme du poissonnier Damian	313
152.	Heliasz Isakowicz	consul	29
153.	Heliasz Kamenicki		67
154.	Ignacy Kuprianowicz		219
155.	Ignacy Kraszelnik		136
156.	Ilarion Żudewicz Iljicz		173
157.	Ilarion Byczacki		302
158.	Ilarion Kononowicz		120
159.	Irena Benjaszówna Kamarówna		259
160.	Irena Iwanowa		265

161.	Izaak Szymonowicz Kononowicz		69
162.	Izydor Daniłowicz	pellletier	284
163.	Jacko Ignatowicz Pinczuk		262
164.	Jacko Ospodyńko		356
165.	Jackowa	poissonnière	331
166.	Jakub Gawryłowicz		62
167.	Jakub Konstantinowicz Kaptur	consul	27
168.	Jakub Kontratowicz		42
169.	Jakub Martinowicz Solenik		297
170.	Jan	Jacko Ospodyńko	357
171.	Jan	fils de Lewonowa Zołotarewa	359
172.	Jan Andrzejewicz	greffier municipal	30
173.	Jan Artemowicz Bugocewicz		143
174.	Jan Artemowicz Sziszka		71
175.	Jan Borisowicz	tailleur	351
176.	Jan Dmitrowicz Burmistrzowicz		112
177.	Jan Fiipowicz	bourgmestre de Minsk	37
178.	Jan Gawryłowicz		113
179.	Jan (Ясь) Gawryłowicz		86
180.	Jan Grygorewicz Bielous		46
181.	Jan Grygorewicz Bobojed		13
182.	Jan Grygorewicz Lukomski		93
183.	Jan Grygorewicz Stary		43
184.	Jan Grygorewicz		122
185.	Jan Iwanowicz Golszanica		346
186.	Jan Iwanowicz Lapot		161
187.	Jan Jackowicz		63
188.	Jan Jeremejewicz	bourgmestre de Vilnius	26
189.	Jan Karpowicz Solenik		281
190.	Jan Kiryłowicz Duda		58
191.	Jan Kostentinowicz Welicków		235
192.	Jan Kuźmierz Busołowicz		264
193.	Jan Kuźmierz Dubowicz		180
194.	Jan Maksymowicz Chludiewicz		66
195.	Jan Martinowicz Montuszów	consul	31
196.	Jan Martinowicz Sikora		269
197.	Jan (Ясь) Matfejewicz Wolk		55
198.	Jan Mikołajewicz Kopyszenin		223
199.	Jan Mikołajewicz Pinczuk Hryckowicz		224
200.	Jan Oleksejewicz Pliewaka		226
201.	Jan Oleksejewicz	pelletier	283
202.	Jan Papłowicz Kopyszenin		242
203.	Jan Sidorowicz Zubel		52
204.	Jan Stefanowicz Labeński		323
205.	Jan Szymonowicz Kononowicz		68

206.	Jan Wasilewicz Porosznjaków		61
207.	Jan Gaponowicz	chapelier	191
208.	Jan Klikunowicz		273
209.	Jan Owsjani	secrétaire du roi	371
210.	Jan Pakosticz		129
211.	Jan Szalga	pelletier	352
212.	Jan Tryzna	maréchal du roi	368
213.	Jan Tyszkiewicz		18
214.	Jan (Ясь) Źdanowicz		94
215.	Jarosz Maksymowicz Sysojewicz	frère des Chludiewicz	65
216.	Jermołaj Timofejewicz Bielenik		319
217.	Jerzy Maksymowicz Chludiewicz		64
218.	Jerzy Kamenicki		45
219.	Joachim Dmitrowicz Prjaslica		165
220.	Joachim Martinowicz		158
221.	Julianna Jelówna		199
222.	Karp Łazorewicz		44
223.	Karp Mikołajewicz	gendre des Duda	59
224.	Kasjan Iwanowicz		202
225.	Katarzyna Mikołajewicz Niemirówna		318
226.	Katarzyna Kapturowa		341
227.	Klemens	fiłs de Barbara Teodorowa	333
228.	Konstanty Jewlewicz		51
229.	Krystyna Stefanowa		298
230.	Kulina Bohdanówna		194
231.	Kulina Matfejewna	veuve	320
232.	Kuźma Alchimowicz		349
233.	Kuźma Dob	consul	47
234.	Kwadrat Jackowicz		174
235.	Kwadrat Jackowicz		175
236.	Kwadrat Ukołowicz Kopyszenin		221
237.	Kwadrat Łogwinowicz		329
238.	Lewon Moisejewicz		229
239.	Lewon Ondrejewicz	cordonnier	311
240.	Lewon Wasilewicz	pelletier	305
241.	Lew Masalski	prince	369
242.	Lewon Teodorowicz Prus		49
243.	Lewon Wasilewicz Szaszko		108
244.	Lewon Hryniewicz		92
245.	Lewon	pelletier	340
246.	Lewenowa Zołotarewa		358
247.	Lucjan Źdanowicz Malenki		119
248.	Łukasz Sobolewicz		72
249.	Maciej Jakowlewicz Szczytów		41

250.	Maciej Jakowlewicz		115
251.	Maciej Radiwonowicz Lichtarnik		117
252.	Maciej Saweliewicz		145
253.	Maksym Demjanowicz		247
254.	Maksym Dmitrowicz		83
255.	Maksym Dmitrowicz		164
256.	Maksym Szymonowicz Chochlusza	tailleur	196
257.	Maksym Michnowicz		124
258.	Maksym Michnowicz		153
259.	Marcin Hieromicz Kowalewicz		75
260.	Marcin Mikołajewicz		102
261.	Marcin Tyszkiewicz	fils du voïvode de Brest	378
262.	Marek Iwanowicz	pelletier	364
263.	Marek Łukjanowicz		198
264.	Marek Wonsowicz	pelletier	365
265.	Maria Andrzejewna Szczytówna		141
266.	Maria Garasimowa		151
267.	Maria Iwanowa Chodakowa		263
268.	Maria Omeljanowa Sieńczyłowa		308
269.	Maria Radiwonowa		271
270.	Maria Terentejewna Stapanowa		206
271.	Maria Zienonówna		155
272.	Maria Montuszowa	femme de Jan Montuszów, consul	36
273.	Maria Sieleznowa		306
274.	Maria Wojtowa Slucka	femme de Kuprian	38
275.	Maria	femme de Roman tailleur	344
276.	Maryna Steckowa Wojnianka		21
277.	Maryna	sœur de Dudin	245
278.	Matrona Daniłówna		146
279.	Matrona Iwanowa		285
280.	Matrona Kiriłówna		138
281.	Matrona Łukjanówna		156
282.	Matrona Piotrowa Siedliarowa		330
283.	Melania Sidorówna		347
284.	Michał Ignatowicz	chantre de la confrérie	366
285.	Michał Iwanowicz Kraszelnik		97
286.	Michał Mikołajewicz		212
287.	Michał Angel	Grec	360
288.	Michał Potapowicz		147
289.	Michał Potapowicz		154
290.	Michał Rahoza	métropolit	1
291.	Michał Tyszkiewicz	fils de Jan	19
292.	Mikołaj Teodorowicz	"rukoju vlasnoju"	362
293.	Mikołaj Bychowicz		374
294.	Mojżesz Samojłowicz		91

295.	Mojżesz	fils de Krystyna Stefanowa	299
296.	Natalia Uboga		188
297.	Nicefor Omeljanowicz		110
298.	Nunila Zarzecka	femme du trésorier Jan Zarzecki	15
299.	Onezym Jeremiejewicz Mogilewicz		301
300.	Onezym Szymonowicz		353
301.	Pachomiusz	hiéromoine, Grec	103
302.	Parascewa Afanasowa		214
303.	Parascewa Stepanówna		137
304.	Parascewa Paukowa		230
305.	Parascewa	femme du héraut (<i>podwojski</i>)	327
306.	Paweł Iwanowicz	originaire de Bielsk	74
307.	Paweł Iwanowicz		90
308.	Paweł Romanowicz		107
309.	Paweł Teodorowicz Kopyszenik		253
310.	Paweł Teodorowicz		170
311.	Paweł Wasilewicz		166
312.	Paweł Charitonowicz		126
313.	Pelagia Szymonówna Poczerniejewa		139
314.	Pelagia Timofejewna Sapieżyna	femme de Bohdan Sapieha, princesse Drucka-Sokolińska	5
315.	Pelagia Sokołowa Wojnowa Wołłowiczówna	femme Sokoł (Epifaniusz) Wojna	25
316.	Piotr Iwanowicz Szepiela		163
317.	Piotr Stefanowicz Sobolewicz		291
318.	Piotr Wasilewicz		211
319.	Piotr Awłasowicz	tailleur	322
320.	Prokopiusz Jackowicz		111
321.	Proseja Teodorówna	épouse de Trofim Teodorowicz	317
322.	Prosima	épouse de Kuźma Alchimowicz	350
323.	Rodion Iwanowicz Koljadka		116
324.	Rodion Iwanowicz		234
325.	Roman Grygorewicz	tailleur	232
326.	Sebastian Hermanowicz		104
327.	Sebastian Iwanowicz Golszanica		125
328.	Sebastian Pawłowicz	chapelier	252
329.	Sebastian Wasilewicz		338
330.	Sergiusz Piotrowicz Berestenin		315
331.	Sofroniusz Stepanowicz		81
332.	Sokoł (Epifaniusz) Wojna	staroste d'Ożscy	24
333.	Solomida	filie de Maria Sieńczyłowa	309
334.	Spyridon Szostakowicz		95
335.	Stefan Alizarowicz	tailleur	321
336.	Stefan Dmitrowicz		142
337.	Stefan Grygorewicz Busasz		216

338.	Stefan Iljicz Żudewicz		82
339.	Stefan Bielski	commis de Bohdan Momnicz	363
340.	Stefan Gaponicz	grainetier	296
341.	Stefan Gaponicz		85
342.	Stefan Moljawczicz		246
343.	Stefan Taponicz		130
344.	Stefan	fiis de Barbara Teodorowa	334
345.	Stefanida Iwanówna Szymonowa		267
346.	Stefanida Iwanówna		244
347.	Stefanida Szymonówna		278
348.	Stefanida Podrezowa		227
349.	Szymon Afanasowicz Korotki		208
350.	Szymon Andrzejewicz		98
351.	Szymon Matfejewicz		73
352.	Szymon Sawicz		218
353.	Szymon Lew	panetier de Trakai	380
354.	Szymon Wojna	castellan de Mscislaw	7
355.	Tacjana Iwanówna		168
356.	Tacjana Chochluszinowa		282
357.	Tacjana	sœur de l'orfèvre Lewon	243
358.	Tekla		294
359.	Teodor Artemowicz		99
360.	Teodor Dmitrowicz Burmistrzowicz		84
361.	Teodor Grygorewicz	pelletier	300
362.	Teodor Iwanowicz Suszcz		101
363.	Teodor Iwanowicz	prince	106
364.	Teodor Matfejewicz Krupenja		249
365.	Teodor Polubeński	prince	20
366.	Teodor Skumin	voïvode de Navahrudak	2
367.	Teodor Tolokoński		373
368.	Teodor	gendre des Blaźko	290
369.	Teodora Iljina Żudewa		342
370.	Teodora Kondratówna Martinowa		162
371.	Tomasz Iwanowicz Olszenica		54
372.	Tomasz Romanowicz	pelletier	203
373.	Tomasz Sergejewicz Bielenin		343
374.	Tomasz Wasilewicz Marchaj		80
375.	Trofim Teodorowicz		316
376.	Tymoteusz Szymonowicz	originaire de Bielsk	87
377.	Żdan Wasilewicz		88
378.	Żdan Wasilewicz		131
379.	Zenobi Stefanowicz	serviteur du voïvode de Vilnius	367
380.	Zofia Anrzejewa		286

* : Exceptionnellement, en raison des nombreuses variations dans la graphie et la présentation des noms, le classement des individus par ordre alphabétique est fait ici d'après les prénoms utilisés, dans leur version polonaise.

Annexe 8

Élèves ruthènes dans les collèges pontificaux (1595-1655)³¹²

Élève	Collège
1. Baranowicz Szymon	Br
2. Białozor Heliasz	Br
3. Białozor Marcjan	Br, R(G)
4. Bida Teofan	Br
5. Biechowecki Benedykt	Pr
6. Bieńkowski Grzegorz	R(G), Vil
7. Bogdanowicz Serafin	Vil
8. Bogusz Andrzej	Vil
9. Borgel Walentyn	Ol
10. Borowyk Filip	Pr, R(G), Vil
11. Chmielnicki Genadiusz	Br, Vil
12. Chmielowski Prokopiusz	Br, Pr
13. Dębski Paulin	Br
14. Diskowski Stefan	Vie
15. Dymitrowicz Innocenty	Vil
16. Drucki-Sokoliński Mitrofan	Br
17. Dubienecki Jozafat	Br
18. Dubowicz Aleksy	Gr, R(G)
19. Folanowicz Łukasz	Ol
20. Furs Atanazy Zachariasz (Andrzej)	Ol, Vil
21. Gieldyński Metody	Br
22. Grekowicz Polikarp	Br, Ol
23. Gliński Benedykt	Br, Vil
24. Grodzycki Józef	Br, Vil
25. Horda Władysław	Br
26. Hryszkieiwicz Jakub	Vil
27. Ignacy	Br, Vil
28. Illowski Zachariasz	R(G), Vie, Vil
29. Isakowicz Jozafat	Pr, R(G), Vil
30. Jaborowski Teofil	Br
31. Jamnicki Nikodem	Ol
32. Jozafat	Br

³¹² Liste établie à partir de : D. Blażejowskyj, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities and Institutes of Central and Western Europe (1576-1983)*, Rome, PP. Basiliani, 1984.

33. Kamiński Bazyli	Pr
34. Karpelin Maciej	Br, Vil
35. Kassanowski Teodor	Br
36. Kolenda Gabriel	Br, R(G), Vie
37. Kołoskiewicz Abraham	Br
38. Końkowski Klemens	Vil
39. Konstanty	Br
40. Kopiec Adam	R(G)
41. Kopijewicz Izaak	Br, R(G)
42. Koraniecki Łukasz	Ol,
43. Kornicki Sebastian	Ol
44. Korniew Jan	R(G)
45. Korsak Eustachy	R(G)
46. Korsak Gerazym	Br,
47. Korsak Jason	Vil
48. Korsak Mikołaj (1)	R(G)
49. Korsak Mikołaj (2)	R(G)
50. Korsak Nikon	Ol, Vil
51. Korsak Paweł	Br, Vil
52. Korsak Rafał (Mikołaj)	Br, Pr, R(G)
53. Korulkiewicz Jan	Vil
54. Kosowicki Gabriel	Vie
55. Kosowicki Lawrenti	Vie
56. Kotarski Nikanor	Vil
57. Krewza Lew (Lawrenti)	R(G)
58. Kruchowski Klemens	Vil
59. Kwaśniński Złoty Andrzej	Br, R(G)
60. Lachowicz Jan	Ol
61. Lawrenti	Br
62. Łosowski Natanael	Vil
63. Łosowski Nicefor	R(G)
64. Luczewski Aleksander (Konstanty)	Ol
65. Lukomski Jerzy	Vil
66. Makary	Br
67. Martyszkiewicz Stefan	Br, R(G)
68. Michałowicz Adam	Br,
69. Milenkiewicz Krzysztof	Br, R(G)
70. Milkowski Paweł	R(U)
71. Morochowski Joachim (Heliasz)	R(G),
72. Moser Adrian	Vil
73. Nowodworski Jan	Br
74. Ohilewicz Pachomiusz	R(G)

75. Olsznica Teofil	Br
76. Ozereski (Ozerko) Samuel	R(U), Vil
77. Owłoczyński Paweł	Br, Vil
78. Pakosta Atanazy	Br,
79. Parczewski Piotr	Br, Vil
80. Paszkowski Michał	Br, Vie, Vil
81. Perecki Izajasz	Br
82. Pidberzeski Adrian	Br,
83. Pietkiewicz Józef	Br
84. Pietoski Albert	R(U)
85. Piotr	Br,
86. Pocij Piotr	R(G)
87. Poczapowski Hieronim (Jeremiasz)	R(G)
88. Poniatowski Marcin	Vil
89. Proszewicz Eustachy	Vil
90. Premuntowicz Jeroń	Vil
91. Pryharczewicz Benedykt	Br, Vil
92. Puszkowski Bonifacy	Vil
93. Ruski Klemens	Br,
94. Rucki Józef (Jan)	Pr, R(G)
95. Sadkowsky Walenty	R(U)
96. Salcewicz Józef	Vil
97. Sanbroski Albert	R(U)
98. Serejski Tymoteusz	Vie
99. Sielawa Antoni (Anastazy)	R(G)
100. Siwycy Mikołaj	Ol
101. Sołtan Józef	Br
102. Stawski Łukasz	R(G)
103. Susza Jakub	Br, Ol
104. Szucki Jan	R(G)
105. Szucki Klemens	R(G)
106. Teodozjusz	Br
107. Terlecki Adam	R(G)
108. Terlecki Benedykt	R(U)
109. Terlecki Metody	Vie
110. Tryzna Marcin	R(G)
111. Tychocki Anani	Vil
112. Tychocki Gerazym	Br, Vil
113. Tyshkiewicz Fion	R(G)
114. Waszyczynski Krzysztof (Gaspar)	Ol
115. Waszyczynski Mikołaj (Gaspar)	Ol
116. Witkiewicz Jan	R(U)

117. Wojna Gelazjusz	Br, Vil
118. Wojna-Orański Jakub	R(G),
119. Wojna-Orański Pachomiusz	Br, R(G)
120. Wysoczański Kazimierz	Vil
121. Zachariasz	Br
122. Zalywaka Stanisław	Vil
123. Zarkrzewski Tadeusz	Br, Vil
124. Zareski Nicefor	Br, R(G)
125. Zienkiewicz Piotr	Vil
126. Zgorzelski Adam	Ol
127. ?	Gr
128. ?	Pr
129. ?	Pr

Br : Braniewo

Gr : Graz

Ol : Olomouc

Pr : Prague

R(G) : Collège grec Saint-Athanase

R(U) : Collège Urbain de la Propaganda Fide

Vie : Vienne

Vil : Vilnius

Annexe 9

Hierarchie uniate (1595/1596-1655)*

Kiev (métropole)

Michał Rahoza (1589-1599)
Hipacy Pocięj (1599-1613)
Józef Rutski (1614-1637)
Rafał Korsak (1637-1640)
Antoni Sielawa (1641-1655)

Coadjuteurs :

Józef Rutski (1611-1614)
Rafał Korsak (1631-1637)
Szymon Jackiewicz-Stawrowski (1648-1651)
Pachomiusz Wojna-Orański (1652-1653)

Halyč (évêques titulaires)

Józef Rutski (1611-1614)
Korsak (1626-1632)

Brest-Volodymyr

Hipacy Pocięj (1593-1613)
Joachim Morochowski (1613-1631)
Józef Rutski (1631-1632)
Józef Bakowiecki (1632-1655)

Chełm

Dionizy Zbirujski (1585-1603)
Jan (Arseniusz) Andrzejowski (1604-1619)
Atanazy Pakosta (1619-1625)
Teodor Meleszko (1625/1626-1626)
Józef Rutski (1626-1630)
Metody Terlecki (1630-1649)
Atanazy Zachariasz Furs (1649)
Jakub Susza (1649/1652-1687)

Luc'k-Ostroh

Cyryl Terlecki (1585-1607)
Eustachy Jeło-Maliński (1607/1609-1621)
Hieronim Poczapowski (1621-1637)
Nicefor Łosowski (1637-1651)
Prokop Chmielowski (1651-1664)

Pinsk-Turaw

Jonasz Hohol (1595-1602)
Paisiusz Szachowski (1603-1626)
Grzegorz Michałowicz (1626-1632)
Rafał Korsak (1632-1637)
Pachomiusz Wojna-Orański (1637-1653)
Andrzej Kwaśniński Złoty (1654-1665)

Coadjuteurs :

Grzegorz Michałowicz (1624-1626)

Polack

Grzegorz Zagorski (1595-1600)
Gedeon Brolnicki (1601-1618)
Jozafat Kuncewicz (1618-1623)
Antoni Sielawa (1624-1655)

Coadjuteurs :

Jozafat Kuncewicz (1617-1618)
Nicefor Łosowski (1637-1651)
Gabriel Kolenda (1652-1655)

Przemysl

Atanazy Krupecki (1610-1652)
Prokop Chmielowski (1652-1664)

Coadjuteurs :

Paweł Owluczyński (1637-1649)
Prokop Chmielowski (1651-1652)

Smolensk

Sergiusz (1621³¹³-1624 ?)
Lew Krewza (1625-1639)
Andrzej Kwaśniński Złoty (1640-1665)

*Les noms et les dates en italique correspondent à des périodes pendant lesquelles l'évêché a été administré dans l'attente de la nomination d'un candidat ou en raison du transfert du diocèse aux orthodoxes.

³¹³ LVIA, LM, n° 97, f. 214v-215v.

Annexe 10

Hiérarchie orthodoxe (1596-1655)

Kiev (métropole)

Iob Borecki (1620-1631)*
Izajasz Kopiński (1631-1633)*
Piotr Mohyla (1633-1647)
Sylwester Kossów (1647-1657)

Brest-Volodymyr

Józef Kurcewicz (1621-1625)*

Černihiv-Smolensk

Izajasz Kopiński (1628-1631)*
Zosima Prokopowicz (v. 1649-v. 1657)
Łazar Baranowicz (1657-1693)

Chełm-Belz

Paizjusz Ipolitowicz (1621-1633)*
Dionizy Bałaban (1650-1652)

Luc'k-Ostroh

Izaak Boryskowicz (1621-1633)*
Atanazy Puzyna (1633/1638-1650)
Józef Czaplica (1650-1654)
Dionizy Bałaban (1655-1657/1663)

L'viv-Halyč-Kam'janec' Podils'kyj

Gedeon Bałaban (1569-1607)*
Jeremiasz Tysarowski (1607-1641)*
Arseniusz Żeliborski (1641-1662)

Mscislaw-Mahilew-Orša

Józef Bobrykowicz (1633-1634)
Sylwester Kossów (1635-1647)
Ignat Staruszytz (1650)
Józef Horbacki (1650-1653)
Joachim Diakonowicz (1654-1661)

Pinsk-Turaw

Abraham Stagoński (1620-1633)*

Polack

Melecjusz Smotrycki (1620-1627/1633³¹⁴)*

Przemysł-Sambir

Michał Kopysteński (159-1610)*
Izajasz Kopiński (1620-1628)*
Jan Chłopiecki (1632)*
*Jan Popiel (1633-1634)*³¹⁵
Sylwester Hulewicz (1634-1637, 1641-1643)³¹⁶
Antoni Winnicki (1650-1679)

* Ces hiérarques ne furent pas reconnus par le pouvoir royal.

³¹⁴ Malgré son passage à l'Union, Smotrycki avait conservé le titre d'archevêque de Polack dans sa titulature, même si le pape lui avait conféré, en juin 1631, le titre d'archevêque *in partibus* d'Hiéropolis.

³¹⁵ Malgré la nomination royale, le métropolitain refusa de le consacrer car il était marié et continuait à vivre avec son épouse.

³¹⁶ En 1637, il fut condamné pour infamie (*ad infamiam*), en raison de son conflit avec l'évêque uniate Atanazy Krupecki. Il fut rétabli en 1641 mais de nouveau condamné en 1645 pour avoir mené une attaque contre le monastère de la Transfiguration à Spas et porté atteinte à la personne du hiérarque uniate.

Annexe 11

« Instruction des évêques » (1594)³¹⁷

Instruction, donnée par nous, les évêques, à [...] ³¹⁸ qui selon notre volonté doit se rendre auprès de Sa Grâce le Roi.

Après avoir présenté à Sa Grâce Notre Seigneur nos services, nos prières et notre révérence, dans nos affaires communes, pour l'unification dans la Sainte Foi, dire à Sa Grâce royale que :

En premier lieu : après avoir observé, nous les évêques, chez nos supérieurs, leurs Grâces les Patriarches de grands troubles et de la désaffection pour les églises divines et la loi sainte, ainsi que leur propre asservissement, et que de quatre patriarchats nous en arrivâmes à huit (or auparavant ils n'avaient jamais été aussi nombreux, à l'exception de quatre), et comment ils mènent leur existence sur leurs sièges, et comment l'un les marchande devant l'autre, et comment ils perdirent les sièges de l'Église divine. Et quand ils viennent chez nous, ils ne mènent nulle dispute avec les mécréants, et refusent de leur répondre avec des Saintes Écritures, même s'ils sont priés de le faire. Ils pensent assurer à garantir grâce à nous leurs profits plus qu'au salut. Et, après avoir amassé les richesses, autant que cela se peut, ils marchandent les uns avec les autres là-bas dans leur terre païenne, et ils consacrent à cela tout leur existence (sans penser à leurs autres abus). Pour cela, par refus de demeurer davantage dans de tels abus et sous de tels pasteurs, d'un commun accord et sous certaines conditions – si Sa Grâce royale, en sa qualité de Notre Seigneur chrétien et oint du Seigneur, daignera vouloir répandre la gloire de Dieu sous un seul pasteur, et de nous offrir l'accès, avec nos diocèses, nos églises et nos monastères, ainsi qu'avec l'ensemble du clergé, aux mêmes libertés que celles de Leurs Grâces les Sieurs ecclésiastiques romains – nous voulons, avec l'aide de Dieu, procéder à l'Union dans la foi et reconnaître le seul premier pasteur qui reçut [sa charge] de notre Sauveur lui-même, à savoir le Très Saint Père de Rome comme notre pasteur : nous demandons simplement que Sa Grâce le Souverain daigne nous garantir nos évêchés par un privilège de Sa Grâce royale, ainsi que sanctionner et confirmer à perpétuité les articles inscrits ci-dessous.

³¹⁷ Traduit d'après le texte publié dans : *DUB*, n° 19, p. 36-38.

³¹⁸ Espace laissé en blanc.

1. Par la suite, que les églises principales, nos évêchés de religion grecque, ne soient à jamais dérangées en rien ni par personne, dans leurs rites et cérémonies : seulement qu'elles demeurent jusqu'à la fin des temps avec les mêmes cérémonies que maintenant.
2. Que les diocèses et les églises ruthènes, les monastères et les domaines, les fondations et l'ensemble du clergé, demeurent entièrement dans leur terreau [в клюбѣ своѣй] pour toujours, d'après l'ancienne coutume, sous l'autorité, la bénédiction et le droit de nomination des évêques, dans l'obédience coutumière et ancienne.
3. Que toutes les affaires, dans les églises, le culte divin, les cérémonies et les rites, soient conservées pour toujours comme [elles sont] actuellement, sans être dérangées en rien ni par personne, de quelque statut ou institution, ecclésiastique ou laïque, et sans aucun obstacle, selon l'ancien calendrier.
4. Que Sa Grâce le Souverain daigne accorder la justice dans la Diète et une place dans le conseil, et cela afin que nous nous réjouissions et nous délectons d'être dans la bienveillance divine et sous la bénédiction du Très Saint Pasteur romain.
5. Et si, après notre union, devaient émaner du patriarche par le moyen et les règles des Saints Pères toutes sortes d'excommunications ou de malédictions contre nous, que, par la bienveillance de Sa Grâce royale, de telles lettres ne portent nul préjudice à nous-mêmes, ni au clergé ni aux évêchés, que nous occupons, et que cela n'ait nulle valeur ou pouvoir à présent sur nous ni sur nos successeurs.
6. Que les moines de Grèce qui viennent habituellement ici, que nous pouvons aisément qualifier d'espions (car après nous avoir saisi et volé non seulement notre argent, mais aussi nos livres, nos icônes [образы], et tout ce qui leur plaît, ils l'emportent dans leurs terres turques deux ou trois fois par an, et le remettent entre les mains du païen turc, ce qui le rend d'autant plus fort contre les chrétiens), n'aient plus nulle autorité sur nous dans l'État de Sa Grâce royale et ne nous fassent plus obstacle ni à présent, ni jamais par la suite.
7. Et puisque les patriarches, traversant les États de Sa Grâce royale, Notre Seigneur miséricordieux, et se satisfaisant de leurs revenus, distribuèrent diverses lettres de privilège, tant pour les confréries que pour les diverses affaires entre gens du commun, ce qui multiplia diverses sectes et hérésies : que tout cela soit aboli.
8. Après le départ de ce monde de chaque et de n'importe lequel évêque parmi nous, que celui à qui Sa Grâce royale daignera accorder ces charges religieuses, soit

consacré selon le rite ancien, par le métropolite de Kiev ; quant au métropolite, il devra être consacré par tous les évêques, avec la bénédiction du Très Saint Père de Rome, sans aucune redevance.

9. Que Sa Grâce royale daigne approuver, garantir et confirmer tous les articles inscrits ci-dessus, par ses privilèges souverains, l'un écrit en caractère latins et l'autre en caractères ruthènes, avec les mêmes mots.
10. De plus, que Sa Grâce le Roi daigne faire approuver et promulguer par le Très Saint Père de Rome au moyen d'un privilège semblable tous ces mêmes articles et libertés. Et quant aux libertés, dont jouissent leurs Grâces les archevêques et les évêques, les prélats et tout le clergé romain dans la Couronne de Pologne et la grande-principauté de Lituanie, qu'on nous accorde et confirme des libertés semblables.

Hipacy, évêque de Volodymyr et de Brest.

Cyryl Terlecki, évêque de Luc'k, de sa propre main.

Michał Kopysteński, évêque de Przemyśl et de Sambir.

Gedeon Bałaban, évêque de L'viv, de sa propre main.

Dionizy Zbirujski, évêque de Chełm, de sa propre main.

Annexe 12

Les XXXII Articles du 11 (1) juin 1595³¹⁹

Garanties dont nous exigeons le respect de la part des autorités du Saint-Siège avant d'accéder à l'union avec l'Église de Rome.

1. Étant donné qu'entre les membres de l'Église romaine et ceux de la religion grecque il existe un différend touchant la procession du Saint-Esprit, différend qui constitue un obstacle important à l'union, et qu'il n'est pour ainsi dire pas d'autre cause de mésintelligence mutuelle entre nous, nous exigeons de n'être pas contraints à une autre confession de foi mais de suivre celle que nous tenons pour issue de la tradition évangélique et de celle des écrits des saints Pères de la religion grecque, à savoir que l'Esprit Saint «procède non de deux principes ni par une double procession, mais d'un seul principe comme de sa source, du Père par le Fils»
2. Que le culte divin et toutes les prières du matin, du soir et de la nuit, nous soient intégralement maintenues selon la coutume et l'usage reçus dans l'Église orientale, notamment les trois liturgies de saint Basile, de saint Jean Chrysostome et de saint Épiphane, culte qui se célèbre au temps du Carême avec les dons présanctifiés et tous les autres rites et cérémonies de notre Église que nous avons observés jusqu'ici, puisqu'ils sont de même observés à Rome sous l'autorité du Souverain pontife, et que nous les accomplissions dans notre langue.
3. Que les sacrements des Très Saints Corps et Sang de Notre Seigneur Jésus-Christ nous soient intégralement et inviolablement conservés à jamais, comme jusqu'ici nous en avons eu l'usage, sous les deux espèces du pain et du vin.
4. Que nous soient maintenus, sans aucune addition, le sacrement du baptême et sa forme, tels que nous les pratiquons jusqu'à ce jour dans leur intégrité.
5. Au sujet du purgatoire nous ne soulevons aucun litige, mais nous voulons être instruits par la Sainte-Église.
6. Nous acceptons le nouveau calendrier s'il n'est pas possible de garder l'ancien, mais à la condition que nous soient maintenues et assurées intégrales et intangibles, l'ordonnance et la manière de célébrer les jours de Pâques et nos fêtes comme nous en avons l'usage lorsque nous étions dans la concorde. Nous avons en effet quelques fêtes particulières qui manquent dans l'Église romaine ; ainsi le 6 janvier, nous célébrons chaque année le baptême de Jésus-Christ et la première révélation du Dieu un dans la Trinité qu'on appelle dans notre langue la *Bohoziawlienie* (la Théophanie) ; et ce jour-là nous célébrons des cérémonies solennelles pour la bénédiction de l'eau.

³¹⁹ Nous reprenons ici partiellement la traduction faite par Bernard Dupuy en supplément à son article « L'Union de Brest jugée avec le recul du temps » dans *Istina*, 1990 (XXXV), p.43-50.

7. Que nous ne soyons pas astreints à faire la procession pour la Fête-Dieu, c'est-à-dire que ne nous soit pas imposée la nécessité de faire la procession avec le Sacrement, vu que chez nous prévaut une autre manière d'utiliser les sacrements.

8. Que nous ne soyons pas astreints non plus à la consécration du feu qui précède la fête de Pâques ni à l'usage des crécelles pour remplacer la cloche et autres cérémonies dont jusqu'ici nous avons été exempts; au contraire, que nous soyons maintenus intégralement, en tout, dans les rites et les usages de notre Église.

9. Que le mariage des prêtres soit intégralement respecté, exception faite des bigames.

10. Que les fonctions de métropolitain, d'évêque et les autres dignités ecclésiastiques de notre rite ne soient conférées qu'à des Ruthènes et à des Grecs, à l'exclusion de toute autre nation ou religion. Étant donné que, selon nos canons, nous veillons à ce que tant les métropolitains que les évêques et les autres dignitaires de semblables fonctions soient élus par des instances ecclésiastiques avant de l'être par des instances séculières, nous demandons à Sa Royale Majesté que nous soit maintenue la liberté de pouvoir choisir nous-mêmes ces élus, sans atteinte cependant au droit de Sa Royale Majesté de conférer la fonction à n'importe quel des élus selon son bon plaisir. En effet, après la mort de l'un de ces dignitaires, nous demandons de pouvoir en élire quatre parmi lesquels Sa Royale Majesté confèrera la fonction à celui qui lui paraîtra capable, afin surtout de faire en sorte que ce soient des hommes capables et instruits qui soient proposés à de telles fonctions. En effet, Sa Royale Majesté, du fait qu'elle appartient à une autre religion, ne peut pas facilement savoir quels en sont les plus dignes. Aussi est-il malheureusement arrivé que ces fonctions soient confiées à des hommes bornés et sachant à peine lire. Si l'on confère une telle dignité à un laïc, celui-ci sera tenu de recevoir les ordres sacrés endéans les trois mois sous peine de privation du dit bénéfice, conformément aux décisions de la Diète de Harodnja et des articles de Sigismond-Auguste de pieuse mémoire confirmés par le sérénissime Roi actuellement régnant. Il en y a en effet quelques-uns qui président à de telles fonctions depuis de nombreuses années et ne reçoivent pas les ordres sacrés, sous prétexte de quelques dispenses.

11. Que les évêques de notre rite ne demandent pas à Rome de lettres « de consécration³²⁰ » mais que, lorsque l'autorité majeure aura nommé quelqu'un à l'épiscopat, le métropolitain ou l'archevêque le consacre selon l'usage ancien. Néanmoins le métropolitain qui va recevoir la dignité de métropolitain sera tenu d'envoyer des lettres « de consécration » au Souverain pontife et ensuite, les « lettres de consécration » ayant été portées de Rome, deux ou au maximum trois évêques de notre rite le consacreront et le béniront selon l'usage. Mais s'il advient que c'est un évêque qui est élu comme métropolitain, il n'a pas à demander de lettre « de consécration », puisqu'il a déjà été consacré évêque auparavant. Il pourra présenter son obédience au Souverain pontife devant le Très Révérend Seigneur archevêque de Gniezno, non pas comme devant un archevêque mais comme devant un primat.

12. Afin qu'une autorité d'autant plus grande nous reste et que nous jouissions d'un plus grand respect et d'une plus grande obéissance de la part de nos ouailles, nous demandons que le métropolitain et les évêques de notre rite soient admis au Sénat de Sa Royale Majesté, pour

³²⁰ Les auteurs des articles semblent avoir confondu la consécration avec la confirmation par le pape du candidat élu au siège épiscopal.

des raisons multiples et justes: car nous exerçons la même dignité et la même fonction que les évêques du rite de l'Église romaine. Ensuite lorsque l'un d'entre nous prêtera le serment correspondant à la dignité sénatoriale, il pourra prêter le même serment pour l'obéissance due au Souverain pontife, de peur que dans l'avenir ne se produise une discussion comme celle qui advint après la mort d'Isidore, métropolitain de Kiev; et cela pour la raison que, comme les évêques de notre rite n'étaient tenus par aucune obligation de serment et étaient séparés par de très grandes distances, ils se sont facilement détachés de l'union conclue au Concile de Florence. Mais si l'un d'entre eux est lié par le serment sénatorial, il lui devient difficile d'oser entreprendre une action de désunion et de dissension. Que nous soient envoyées les lettres de convocation aux diètes générales du Royaume et aux diétines.

13. Que si un jour, de par la volonté de Dieu, tous les autres membres de l'Eglise orientale accédaient à cette même union avec l'Église occidentale, il faudrait prendre garde qu'ils ne nous fassent pas grief d'avoir embrassé cette union avant eux. Car nous l'avons fait pour le bien et la paix de la république chrétienne, et pour parer à des divisions ultérieures.

14. Si d'aventure, à partir de la Grèce, des membres de cette nation entreprenaient des manoeuvres ou des excommunications par lettres, nous demandons qu'il y soit absolument mis obstacle par le pouvoir de Sa Royale Majesté, à charge d'infliger des châtiments à ceux qui auront fait ces tentatives, de peur que par là l'union soit brisée par les haines suscitées dans le peuple, puisqu'il en est encore beaucoup qui s'obstinent à lui résister et qu'une guerre intestine pourrait ainsi éclater entre les habitants. Il faut veiller en particulier avec le plus grand soin à ce que, si des archimandrites, des higoumènes des prêtres et d'autres ecclésiastiques de notre rite ne voulaient pas nous obéir, ils ne puissent avoir l'audace d'exercer le ministère nulle part, ou que des évêques ou des moines étrangers venus de Grèce exercent quelque fonction spirituelle que ce soit dans nos diocèses. Autrement cette union serait sans aucune portée.

15. Si, dans l'avenir, des fidèles de notre rite en venaient à faire peu de cas de leur religion et de leurs cérémonies et voulaient embrasser les cérémonies et le rite romain, qu'on ne les y autorise pas ; car nous serons déjà tous dans une seule Église et sous la direction d'un seul pasteur.

16. Que le mariage entre fidèles du rite romain et ceux du rite grec soit libre et que les personnes unies par le mariage ne se contraignent pas l'une l'autre à embrasser le rite du conjoint.

17. Comme par ailleurs nous avons été exclus, on ne sait en vertu de quel droit, de la possession de nombreux biens ecclésiastiques par nos prédécesseurs, exclusion qui n'a pu avoir force obligatoire que de leur vivant, nous demandons que ces biens soient restitués aux églises, puisque accablés par la pauvreté et la misère, nous ne pouvons, non seulement subvenir par là aux besoins des églises, mais avoir nous- mêmes de quoi vivre. Mais si certains obtiennent, à juste titre, le droit de vivre des biens de l'Église, qu'ils soient tenus de verser chaque année la redevance requise et qu'à leur mort tous ces biens reviennent à l'Église, et qu'ils ne soient pas concédés à d'autres, sans le consentement de l'évêque avec son chapitre. Que tous les biens actuellement en possession de l'Église et inscrits sur les évangiles, même s'il n'y a pas d'actes garantissant les privilèges, soient confirmés afin qu'ils appartiennent à

l'Église en vertu d'un droit incontestable, et que soit rétabli à l'Église [le droit] de recouvrer ceux saisis depuis longtemps.

18. Après la mort du métropolite et des évêques, que les administrateurs et les trésoriers ne s'ingèrent pas dans les biens ecclésiastiques mais, selon la coutume et l'ordre de l'Église romaine, que le chapitre administre ces biens jusqu'à l'élection d'un successeur. Quant aux biens et aux ressources personnelles de l'évêque défunt, que ses proches parents ne subissent aucune violence et aucune injustice, selon la coutume et l'usage de l'Église romaine. Bien que nous cela nous a déjà été garanti par privilège, nous en demandons cependant une confirmation par les constitutions du Royaume.

19. Que les archimandrites, les higoumènes, les moines dits *czerncy* dans la langue vernaculaire et les monastères sous l'obédience des ces mêmes évêques, dans les diocèses desquels ils se trouvent, se maintiennent selon la coutume ancienne; en effet, il n'y a chez nous qu'une seule règle que professent même tous les évêques. En revanche, nous n'avons pas ce qu'on appelle les provinciaux.

20. Nous demandons qu'aux jugements du Grand Tribunal, selon la coutume et l'usage de la province, soient délégués parmi les clercs de l'Église romaine deux clercs de notre religion pour la sauvegarde de nos droits et de nos libertés.

21. Que les archimandrites, les higoumènes, les prêtres, les archidiaques, les diacres et les autres ecclésiastiques de notre rite soient traités avec le même honneur et le même respect que ceux de la religion romaine, et qu'ils profitent et jouissent des libertés et des prérogatives qui leur ont été concédées par le sérénissime roi Ladislas de sainte mémoire, qu'ils ne soient pas astreints à s'acquitter des contributions au titre de leur personne et des biens de l'Église, comme cela se faisait jusqu'à présent, à moins de posséder d'éventuels biens personnels ; à ce titre ils seront tenus de s'en acquitter comme les autres. Les prêtres ou les clercs qui possèdent des biens de l'Église sur des territoires appartenant aux sénateurs ou à la noblesse, en particulier de ceux nés des dépendants de ces derniers, seront tenus envers eux par la soumission et l'obédience au titre du bien foncier, sans pouvoir appeler à une autre instance ni entrer en litige avec leurs seigneurs, mais en préservant intégralement le droit de patronage de ces derniers. Mais, au regard des personnes et de la fonction qu'ils exercent, ils ne seront soumis qu'aux seuls évêques et c'est par ceux-ci qu'ils seront punis de leurs fautes, sur rapport de leurs seigneurs. Ainsi demeure intact et intégral leur droit sur les personnes des deux statuts, aussi bien laïc qu'ecclésiastique.

22. Que les seigneurs latins ne nous interdisent en aucun lieu de faire sonner les cloches de nos églises le Vendredi Saint.

23. Qu'il nous soit aussi permis de porter le Saint-Sacrement aux malades selon nos coutumes et nos usages, publiquement, avec les luminaires et les ornements habituels en pareil cas.

24. Que nous puissions mener des processions aux jours de fête et de solennité, sans aucun obstacle.

25. Que les monastères et les églises de notre rite ne soient pas transformés en églises de religion romaine. Si cependant un catholique les a démolis sur son territoire, qu'il soit tenu de les réparer, soit en construisant de nouveaux, soit en réparant les anciens.

26. Que les collèges ou les confréries ecclésiastiques qui, il n'y pas longtemps, ont été institués par les patriarches et confirmés par le Sa Royale Majesté, comme Vilnius, L'viv, Brest et d'autres, qui ont amené des fruits non négligeables à l'Église de Dieu, et que nous voyons propager le culte divin de manière remarquable, s'ils veulent embrasser la dite union, qu'ils demeurent intacts et sans changements mais soient dans l'obédience du métropolitain ou de l'évêque du diocèse où ils se trouvent.

27. Qu'il nous soit de même permis de construire des séminaires et des écoles de langue grecque et slavonne, là où cela paraîtra le plus commode, de même que des ateliers pour l'impression de livres qui soient toutefois tous soumis à l'avis du métropolitain et des évêques, et que rien ne soit imprimé sans leur autorisation pour ne pas donner l'occasion aux malveillants de propager des hérésies.

28. Et parce que les prêtres de notre rite aussi bien sur les territoires de Sa Royale Majesté que sur ceux des sénateurs du Royaume et de la noblesse, comptant sur la protection des administrateurs et de leurs seigneurs, en viennent à rompre des mariages sans discernement et que parfois les seigneurs starostes et leurs administrateurs, moyennant une somme modique qu'ils tirent de ce type de séparations, prennent sous leur protection les dits prêtres et ne permettent pas qu'ils soient traduits devant leurs évêques ou les synodes, qu'ils empêchent que les insolents soient punis par les évêques, qu'ils traitent de façon indigne les visiteurs que nous leur envoyons et les font fouetter, nous demandons qu'il nous soit permis de punir nous-mêmes [les cas] de ce genre et de les soumettre à la discipline ecclésiastique. Si cependant l'un d'entre eux, en raison de sa désobéissance ou de quelque autre abus, est excommunié par l'évêque, nous demandons que les administrateurs et les seigneurs, dès qu'ils en auront été informés par l'évêque ou le visiteur, leur interdisent d'accomplir des activités ecclésiastiques ou d'administrer les sacrements, jusqu'à ce qu'ils aient donné satisfaction à leurs pasteurs de la faute qui leur est reprochée.

29. Que les cathédrales et les églises paroissiales des villes principales et toutes les autres situées sur les domaines de Sa Majesté Royale, qu'elles aient été fondées et dotées grâce à la largesse royale, celle des nobles, ou des bourgeois, soient soumises à l'autorité et à l'administration de leurs évêques ; que les laïcs ne s'ingèrent sous aucun prétexte dans leur gouvernement. Il y en a certains en effet qui, sur ce point, ne veulent pas se soumettre aux évêques et administrent eux-mêmes les églises à leur guise.

30. Si quelqu'un, en raison d'un méfait qu'il aurait perpétré, était excommunié par un évêque de notre rite, qu'il ne soit pas accueilli dans le rite de l'Eglise romaine mais, au contraire, soit proclamé excommunié par celle-ci, tout comme nous procéderons et agirons de la même manière à l'encontre de ceux qui auront été excommuniés par l'Eglise romaine.

31. Que si, par la grâce de Dieu, le reste de nos frères de l'Eglise orientale accédait aussi un jour à l'union avec l'Eglise occidentale et par suite, d'un commun accord de toute l'Eglise universelle, prenait une décision qui touche à l'ordonnance ou à la réforme des cérémonies de cette même Eglise grecque, nous aussi demandons d'y participer en hommes des mêmes rite et religion.

32. Comme nous entendons dire que certains sont partis pour la Grèce afin de se faire mettre à la tête de quelques fonctions ecclésiastiques et, à leur retour, de gouverner le clergé et d'exercer leur juridiction sur nous, nous demandons que la Majesté Royale ordonne de veiller dans les limites du royaume à ce que personne ne soit admis sur nos territoires avec une juridiction et des excommunications de ce genre. En effet, il en résulterait, sans aucun doute, une grande confusion parmi les pasteurs et les populations.

Donc, nous, soussignés, désirant promouvoir cette sainte union pour la gloire de Dieu et la paix de l'Église, nous transmettons aujourd'hui les articles ci-dessus, qui, nous le savons, sont de la plus grande nécessité pour nous et notre Eglise et doivent être confirmés par le Souverain pontife et notre Roi Sérénissime, à nos vénérables frères, nos Seigneurs Hypace Pocij, protothron, évêque de Vladimir et de Brest, et Cyrille Terlecki, évêque exarque de Lutsk et d'Ostrog, afin qu'ils sollicitent en notre nom et au leur, leur confirmation par le Souverain pontife et par Sa Majesté Royale. Qu'ainsi, sûrs de notre foi, de nos sacrements et de nos cérémonies, nous accédions avec d'autant plus d'assurance et sans aucun préjudice pour notre conscience et pour les ouailles qui nous sont confiées, à cette sainte union avec l'Église romaine, de sorte que les autres, constatant que toutes nos valeurs nous demeurent intactes, suivent eux-mêmes nos traces d'autant plus volontiers.

Fait en l'année du Seigneur 1595, le 1^{er} juin selon l'ancien calendrier. Michał, métropolite de Kiev et de Halyč, de sa propre main

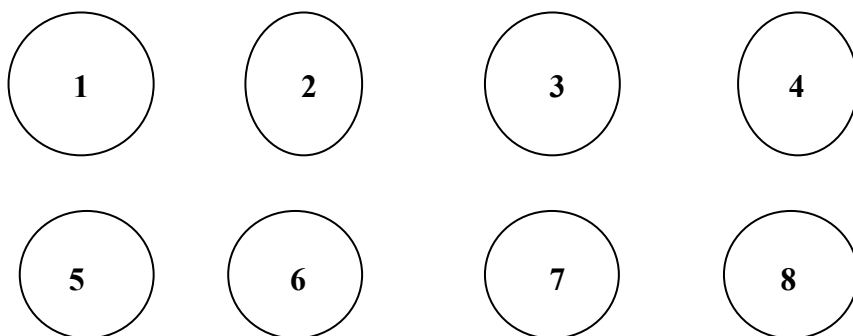
Hipacy, évêque de Volodymyr et de Brest, de sa propre main

Cyryl Terlecki, par la grâce de Dieu exarque, évêque de Luc'k et d'Ostroh, de sa propre main

Leoncjusz Pełczycki, par la grâce de Dieu évêque de Pinsk et de Turaw, de sa propre main

Jonasz Hohol, archimandrite de Kobryn' de l'église Saint-Sauveur, a signé de sa propre main.

[Le texte porte 8 sceaux : Michał Rahoza (1), Hipacy Pocij (2), Cyryl Terlecki (3), Grzegorz Zagorski (4), Leoncjusz Pełczycki (5), Michał Kopysteński (6), Gedeon Bałaban (7), Dionizy Zbirujski (8)]



Annexe 13

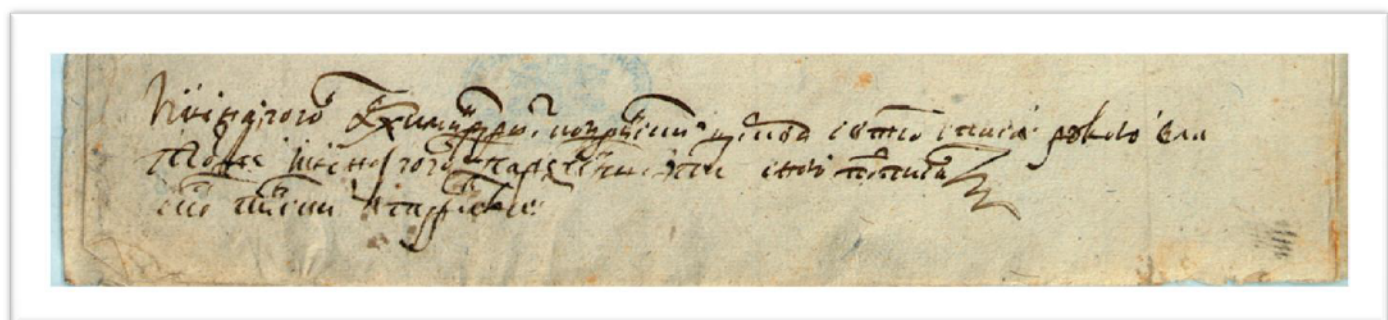
Les signes de validation sur les documents de l'Union de Brest

1) Déclaration de Torčyn (2 décembre 1594)



Source : ASV, A. A., Arm. I-XVIII, n° 1731, 7v.

2) Déclaration de Brest (22 juin 1595)



Source : ASV, A. A., Arm. I-XVIII, n° 1732, 3v.

Annexe 14

Plainte de la supérieure Wasyliśa Sapieha devant le tribunal des échevins de Vilnius (21 mars 1609)

Judicium opportunum sabbato ante dominicam oculi die 21 martii per spectabilem dominum
Valentinu[m] Sekuto[wi]cz Consularem locum generosi domini Advocati Vilnensis tenentem,
et scabinos iurat[os] bannitum est a[nno] 1609

Ad quod judicium veniens personal[ite]r g[ene]ros[u]s d[omi]nus Gesiewski ³²¹
Wielicen[sis] Capitaneus r[e] et (?) nomine religiosa[e] deoq[ue] dicata[e] virginis Wasilisa[e]
Sapiezanki, Ichumenia[e] monastery Vilnensis S. Trinitatis contra factores seu pra[e]fectos
novi templi S. Spiritus, quorum nomina inferiq[ue] sunt conscripta, et contra eorum socios, et
quovis modo adha[er]entes qua[er]ellam verbo tenus prius enarratam postea inscriptis per
modum protestationem obtulit, cujus protestationis tenor de verbo ad verbum talis.

Protestuję się imieniem Wielebnei Jei M[o]ści Panny Ichumenni monastira wileńskie[go]
S. Troice Wasilisy Sapieżanki y imieniem przyjaciół Jei M[o]ści z których domem y moie iest
spowinowacenie przeciwko mieszczanom wileńskim, Siemionu Krasowskiemu, Piotru
Kopciu, Siemionu Nowogroicu, ktorzi mieniać się być sprawcami bractwa jako oni zowią
Ducha S. imieniem swym y inszych wszystkich braci swy tegosz tam bractwa, naszedszy
przedtym dnia siodme[go] marca w tym roku 1609 na monastyr S. Troice, zwielią
pomocników y thowarzystwa swiego chcąc osiągnąć kościół y monastyr wymagali na oicu
Archimandricie Josiphie Ruckim aby skarby otworzył y popisować dopuścił. Ktore skarby
iesli iakie są tedy po większej części z nadania Jei M[o]ści Ichumenni, y s przodków zacnych
domu Jei M[o]ści tam się znaliesć mogą do których ci ludzię wiarą y posłuszeństwem
przeciwni y zawsze iedności y kościołowi Bożemu hardzi zadne[go] prawa przystoinego mieć
ne mogą, a ni im te[go] nadawcy tych skarbów z dobrym sumnieniem dopuścić mogą y
nieprzestaiąc na swym nabożęstwie w którym od nikogo przeszkody niemaią targaią się na
zwierzchność wilebnego oica metropolita domu te[go] Boże[go] pastorza porządne[go] na

³²¹ Aleksander Korwin Gosiewski, client de Lew Sapieha, staroste de Veliż et futur voïvode de Smolensk (1625-1639). Wasyliśa Sapieha était la tente maternelle de son épouse, Ewa Pac.

nabożęstwo y sumnienia osób Bogu poświęconych w tym monasterze służących na skarby y maietności Bogu y temu monasterzu raz oddane. Których na on czas ociec Archimandrita zabiegając pokoiowi y tumultom przystoiłą odpowiedzią contentował na czas inszy ukazując odpowiedz na tu rzecz.

K temu cisz tam sprawcy monastora iako zowią S. Ducha czernice swe osobliwie nieiaką Ulką w swieckie szaty ią przybrawszy nasyłaią do czernic monasteru Swietei Troice, gdzie czasem nocuiąc psuię, odmawia czernice od posłuszaństwa odwodzy y przeciw Pannie Ichumiennie buntuie, skąd y zdrowia swe[go] bezpieczną nie iest.

Nadto za tychże sprawcow nauką y roskazowaniem czernice tego tam ich monasteru naprawuią dziewki swe posiłaiąc ie do domów pewnych, y odmawiaiąc żone od męża aby odeszła, y maiętność mężowe wyniosła, iakosz się to pewnei osobie stało od nich, ci udaiąc to iako by takie dziewki być miały Jei M[o]ści Panny Ichumienny, w czym wielka krzywde Jei M[iło]ści czynią. Nakoniec dnia 19 marca, w tymże roku, cisz sprawci zwielią pomocników swoich przywiedli na monastyr Samuela Sienciła człowieka od zwierzchności duchowney wykłiętego, z urzędu kapłańskiego złożonego, udaiąc tego monastyrowi za starszego nastempuiąc nie tylko na nabożęstwo, alie i na sumnienie Jei M[o]ści Panny Ichumienny i siostrz ony powierzonych, aby po niewoli znali tego za starszego, i sprawce monasteru, który obcowanią żadnego z dobrimi liudźmi mieć ne moze. Zachowuiąc Pannie Ichumiennie i przyiaciołom Jei M[o]ści, y o to, y o insze krzywdy y besprawia prawo zdrowe s tymi to sprawcami, i z ich pomocnikami każdego casu. Qua[e] pra[e]missa sua[e] d[omi]n[at]ionis protestatio ipsomet instante est pra[e]sentibus actis inscripta.

Ex actis Offitii Scabinalis Vilnen[sis] rescriptis

Source : *ASPbII RAN*, F. 52, inv. 1, livres n° 344, f. 112r-113r.

Annexe 15

Redevances payées au souverain par la hiérarchie ruthène de Lituanie
(1626)

Donatiūm z Dobr=			35.
Duchownych Relligii			
Grackiey nad Pobory			
Vchwalone s.m.			
Z Dobr Mitropolii, od JM Xdza Metro			
polita dano	124.	25.	
Z Dobr Archiepiscopi Potockiey od JM			
Xdza Antoniego Sielawy	75.		
Z Dobr Wladycywa Pinskiego od JM Xdza			
Hrehora Michalowicza	81.	10.	
Od Swieszczennikom przez Pana Poborce-			
Brastawskiego	7.	15.	
Przez Pana Poborce Wolhowyckiego			10.
Przez Pana Poborce Orzanskiego			25.
Przez Pana Poborce Mscistawskiego			21. 22. 9.
zyni tego.			
345:12:9:			

<i>Donativum</i> sur les biens ecclésiastiques, payé par le clergé de rite grec au Trésor de la grande-principauté de Lituanie, en 1626	
Diocèse métropolitain	124 złotych, 25 gros
Diocèse de Polack	75 złotych
Diocèse de Pinsk	81 złotych, 10 gros
Prêtres de Braslaw	7 złotych, 15 gros
District de Vawkavysk	10 złotych
District d'Orša	25 złotych
District de Mscislaw	21 złotych, 22 gros, 9 deniers
Total	345 złotych, 12 gros ³²² , 9 deniers

Source : *LVA*, F. 11, inv. 1, n° 782, f. 35r.

³²² Il s'agit ici du gros polonais = 0,8 gros lituanien.

Annexe 16

Facultés accordées aux métropolités de Kiev par Clément VIII

Facultates concessae a Clemente Octauo et concedi solitae singulis elapsis septenniis
Achiepiscopis Metropolitanis, Totius Russiae eiusque Archidioecesis

- 1 : Conferendi ordines, extra tempora, et non seruatis interstitiis, usq[ue] ad Presbyteratum inclusiue, si sacerdotum necessitas ibi fuerit.
- 2 : Dispensandi in quibuscunque irregularitatibus, exceptis illis, quae uel ex bigamia uera, uel ex homicidio uoluntario proueniunt.
- 3 : Dispensandi super unius anni defectu, ob operariorum penuriam, ut promoueri possint ad sacerdotium si alias idonei fuerint.
- 4 : Dispensandi et commutandi uota simplicia etiam castitatis ex rationabili causa, in alia opera pia, non tamen Religionis.
- 5 : Dispensandi in quacunq[ue] simonia, et in reali, dimissis Beneficiis, et super fructibus male perceptis, iniuncta poenitentia salutari, uel eleemosyna arbitrio dispensantis.
- 6 : Dispensandi in tertio et quarto gradu consanguinitatis et affinitatis simplici, et mixto tantum. Et in 2 : 3 : et 4 : mixtis, non tamen in 2 : solo, quo ad futura. Quo uero ad praeterita, etiam in 2 : solo, dummodo nullo modo attingat primum gradum cum iis, qui ab haeresi, uel infidelitate conuertuntur ad fidem Catholicam, et in praedictis casibus, prolem susceptam, declarandi legitimam.
- 7 : Dispensandi super impedimento publicae honestatis, iustitiae, ex sponsalibus proueniente.
- 8 : Dispensandi super impedimento criminis, neutro tamen coniugum machinante ac restuendi, ius petendi debitum amissum.
- 9 : Dispensandi in impedimento cognationis spiritualis praeterquam inter Leuante[m] et Leuatu[m].
- 10 : Hae uero matrimonialis dispensationes ubi : 6, 7, 8, 9 : non concedantur, nisi cum clausula : dummodo mulier rapta non fuerit, uel si rapta fuerit, in potestate raptoris non existat et in dispensatione tenor huiusmodi facultatum inferatur, cum expressione temporis, ad quod fuerint concessae.
- 11 : Dispensandi cum gentilibus, et infidelibus plures uxores habentibus, ut post conuersionem, et Baptismum quam illi maluerint si etiam ipsa fidelis fiat retinere possint nisi prima uoluerit conuerti.
- 12 : Consecrandi Olea, cum Sacerdotibus, qui poterunt haberi dum adminus sint quinque, non tamen extra Diem Caenae Domini.
- 13 : Delegandi simplicibus Sacerdotibus potestatem benedicendi *paramenta*, et alia ad Sacrificium Missae necessaria, ubi non interuenit Sacra Unctio et reconciliandi Ecclesias pollutas, aqua ab Episcopo benedicta et in casu necessitatis, etiam aqua non benedicta ab Episcopo.

14 : Largiendi ter in anno indulgentiam plenariam, contritis et confessis ac Sacra Communionem refectis.

15 : Absoluendi ab haeresi et Apostasia a Fide, et a Schismate, quoscunq[ue] etiam Ecclesiasticos, tam seculares, quam regulares, non tamen eos, qui ex locis fuerint, ubi Sanctum Officium exercetur nisi in locis missionum in quibus impune grassantur haereses deliquerint, nec illos qui iudicialiter abiurauerint, nisi isti nati sint, ubi impune grassantur haereses, et post Iudicalem abiurationem illuc reuersi, in haeresim fuerint relapsi, et hos in foro conscientiae tantum.

16 : Absoluendi ab omnibus casibus Sedi Apostolicae reseruatis, etiam in Bulla Caenae D[omi]ni contentis.

17 : Concedendi indulgentiam plenariam primo conuersis ab haeresi, atq[ue] etiam fidelibus quibuscunque, in articulo mortis, saltem contritis si confiteri non poterunt.

18 : Concedendi indulgentiam plenariam in oratione quadraginta horarum, ter in anno indicenda diebus ei beneuensis contritis et confessis, ac Sacra Communionem refectis : si tamen ex concursu populi ex expositione S[anctissimi] Sacramenti nulla sit probabilis suspicio Sacrilegii ab haereticis et infidelibus, aut Magistratum offensum iri.

19 : Lucrandi sibi easdem indulgentias.

20 : Singulis secundis feriis non impeditis officio 9 : lectionum, uel eis impeditis, die immediate sequenti celebrando Missam de Requie in quocunq[ue] altari, etiam portali, liberandi animam secundum eius intentionem a purgatorii poenis per modum suffragii.

21 : Tenendi et legendi non tamen aliis concedendi³²³ libros haeticorum uel infidelium, de eorum Religione tractantium, ad officium eos impugnandi et alios quomodolibet prohibitos, praeter opera Caroli Molonei, Nicolae Machiaveli ac libros de astrologia, iurisprudentia, principaliter uel incidenter, uel alios quomodolibet de ea tractantes, ita tamen ut libri ex illis Prouinciis non efferantur³²⁴.

22 : Praeficiendi Parochiis Regulares, eisq[ue] suos deputandi uicarios in defectu Secularium de concensu tamen suorum Superiorum.

[f. 347v] 23 : Celebrandi bis in die si necessitas urgeat, ita tamen ut post primam missam, non sumpserit ablutionem per unam horam ante auroram, et aliam post meridem [sic] sub dio et sub terra, in loco tamen decenti, etiamsi altare sit fractum, uel sine Reliquiis Sanctor[um] et praesentibus haereticis, schismaticis, infidelibus et excommunicatis, et aliter celebrari non possit. Caueat uero, ne praedicta facultate, seu dispensatione celebrandi bis in die aliter, quam ex grauissimis causis, et rarissime utatur, in quo grauiter ipsius conscientia oneratur. Quodsi hanc eandem facultatem alteri sacerdoti iuxta potestatem inferius apponenda[m] communicare, aut causas ea utendi alicui qui a Sancta Sede has facultates obtinuerit approbare uisum fuerit serio ipsius conscientiae iniungitur, ut paucis duntaxat, iisque maturioris prudentiae, ac Zeli et qui absolute necessarii sunt, nec pro quolibet, sed ubi grauis necessitas tulerit, et ad breue tempus eandem communicet aut respectiue causas approbet³²⁵.

³²³ Le texte de 1665 permet d'accorder l'autorisation aux théologiens du métropolitain : « et suis religiosiis theologis concedendi ».

³²⁴ L'article de 1665 continue en précisant que les schismatiques font souvent appel aux hérétiques et reprennent leurs erreurs dans leurs propres ouvrages.

³²⁵ Passage absent dans le texte de 1665.

24 : Referendi S[antissimum] Sacramentum occulte ad infirmos, sine lumine, illudq[ue], sine eodem retinendi pro iisdem infirmis in loco tamen decenti, si ab haereticis aut infidelibus non sit periculum Sacrilegii.

25 : Induendi Uestibus Secularibus si aliter uel transire ad loca eius, curae commissa, uel in eis permanere non poterit.

26 : Recitandi Rosarium uel alias preces si Breuiarium secum deferre non poterit uel Diuinum officium ob aliquod legitimum impedimentum recitare non ualeat.

27 : Dispensandi quando expedire uidebitur super usu carnum, ouorum, et lacticiniorum tempore Ieiuniorum et praesertim Quadragesimae.

28 : Praedictas facultates communicandi non tamen illas quae requirunt ordinem Episcopalem uel non sine Sacrorum Oleorum usu exercentur, sacerdotibus idoneis qui in eius Dioecesi laborabunt, et praesertim tempore sui obitus ut Sede uacante sit, qui possit supplere donec Sedes Apostolica certior facta, quod quamprimum fieri debebit per delegatos uel per unum ex eis, alio modo provideat quibus Delegatis auctoritate Apostolica facultas conceditur, Sede uacante in casu necessitatis consecrandi calices, patenas, et altaria portatilia, sacris oleis ab Episcopo tamen benedictis.

29 : Hae praedictae facultates gratis et sine ulla mercede exerceantur et ad annos septem tantum concessis intelligantur ita tamen ut iis nullo modo uti possit extra fines suae dioecesis³²⁶.

Source : *APF, SC, Ser. I, Moscouia, Polonia, Ruteni, Senza data*, f. 347r-347v.

³²⁶ Passage absent dans le texte de 1665.

Annexe 17

Relation sur l'état du diocèse métropolitain de Kiev d'Atanazy Szeptycki (1739)

Breuis Informatio de anteriori et praesenti Statu Archiepiscopatus Metropolitani Kiiouiensis
et Totius Russiae Anno Domini 1739 Die uero 18 mensis Februarii Leopoli conscripta et
connotata.

Cum Nicolaus Chrisoberga Patriarchalem Sedem Constantinopoli occuparet circa Annum 990 misit in Russiam Michaellem Primum natione Graecum qui in Ciuitate Kiiouia dicta Sedem Metropolitanam fundauit, hancque postea S. Wlodimirus uariis Bonis et Priuilegiis auxit et ornauit. Idem Michael Gentem Roxolanam Baptismo illustrauit Episcopos per nouas Diaeceses ordinauit, et ab hoc tempore Metropolitanam utramq[ue] Russiam hoc est Superiorem uidelicet Moschouia[m] et inferiorem Regno Poloniae subiectam usq[ue] ad tempora Gregorii Secundi Anno 1442 a Nicolao II Pontifice Max: consecrati et ad Metropolitanam Dignitatem erecti, gubernabant et regebant. Postquam uero circa annum 1458 Ionas quidem Antimetropolita Schismaticus a Moschio electus, limites Kiiouiae inuadere coepisset, hinc factum est quod supplicante eodem Gregorio Secundo Metropolitano Unito Pius II Pont. Max: praefatam Russiam per Bullam de Date eius Romae asino immediate expresso 1458. Tertio Nonas Septembris diuisit et Ionae superiorem Russiam, Gregorio et Successoribus eius Archiepiscopis Kiiouiensibus inferiorem, Regno scilicet Poloniae subiectam gubernandam tradidit, atque Ecclesias Cathedrales Brestensem, Smolenscensem, Połcensem, Turouiensem, Luceoriensem, Włodimiriensem, Premisliensem, Chelmensem, Leopoliensem et Halicien[is] in Suffraganeas sedi Kiiouiensi assignauit ; et ab hoc tempore Russia Superior seu Moschouia proprios Rectores in Spiritualibus et Inferior suos habere coepit.

Metropolitani Russiae inferioris Sedem suam habebant [f.1v] Kiiouiae usq[ue] ad Iosephum Quartum Velamin Rutski nuncupatum anno 1613 in Metropolitam Rutheni Kiiouienses seu Ukrainenses dicti Cosaci per uagabundos et uicinos Moschos Schismate imbuti a Rege Poloniarum Sigismundo III Schismaticum Metropolitam impetrare non potuissent factum est, quod inscio eodem Rege, inuitauerunt Kiiouiam quendam impostorem Graecum nomine Theophanem qui mentiens se Patriarcham Ierosolymitanum ad Instantiam praetactorum

Cosacorum consecrauit in Antimetropolitam Kiiouiensem quendam Iobum Borecki et alios Episcopos ipsi Suffraganeos. Ab hoc tempore incepit longa persecutio contra Unitos, multis modis hi pressi et Bonis sunt exuti. Tandem mortuo Rutscio Anno Domini 1635 sequenti anno uidelicet 1636 adscitus fuit in Metropolita[m] Kiiouiensem Raphael Korsak Unitus sed statim a Petro Mohiła Antimetropolito Schismatico exutus est eodem Archiepiscopatu. Post Korsak successit Antonius Sielawa anno 1642 qui ex beneplacito Sanctae Sedis (existente sub potestate Schismaticorum Kiiouiâ) Titulum Archiepiscopi Kiiouiensis retinuit. Anno D[omi]ni 1650 post uarias persecutiones et incursiones a Cosacis sub Duce Chmielnickio factas, celebrata sunt Comitia Varsaviae in quibus Kiiouia diuisa est a Polonia et ab hoc tempore Metropolitanus Russiae inferioris solo Titulo Archiepiscopatus Kiiouiensis retento suam Cathedram in Lithuaniam transtulerunt.

Habent igitur ad praesens Metropolitanus suam Cathedram Principalem Vilnae tum etiam ob distantiam locorum Nouogrodecii et Minsci omnes in Magno Ducatu Lithuaniae sint [?].

Ecclesia Cathedralis Vilmensis ex ea lateribus coctis exstructa quae ante multos annos per ignem [f.2r] deuastata existens nunc ab annis circiter octo notabilibus sumptibus ad summam iam uiginti millium Florenorum Polonicalium ascenden[tibus] per Me[tropolita] reparata est, et sufficienter adornata, quinimo ad praesens etiam praefata reparatio continuatur. Ad hanc Cathedram ex antiqua fundatione spectant duae Villae uidelicet Szeszole et Waka nuncupatae tum etiam Iurisdica in Ciuitate Viln[ensis], quae Bona annui prouentiis important ad summam mille ducentorum floren[orum] Polon[icalium]. Circa eandem Ecclesiam usq[ue] ad annum immediate elapsam 1738 residebant semper duo Presbyteri Saeculares qui Deuotiones peragebant, et Sacramenta Christifidelibus administrabant; Anno autem praeteritoego ipse constitui ut quatuor Religiosi ex Ordine Sancti Basilii Magni ad eandem semper resideant et pro sustentatione eorundem Religiosorum ex Bonis ad Mensam Metropolitanam spectantibus prouisionem assignaui.

Altera Cathedralis Ecclesia Nouogrodecensis est etiam murata quam multum desolatam similiter sumptibus meis ad summam decem milliu[m] floren[orum] Polon[icalium] circiter pertinentibus reparari curaui. Resident ad hanc Ecclesiam ab antiquo Religiosi Ord. Diui Basilii Magni ad minus sex, per quos deuotiones peraguntur et sacramenta administrantur et ipsi habent suam fundationem ab antiquo pro se factam. Bona ad mensam huius Cathedrae spectantia sunt sequentia uidelicet Iurisdica in eadem Ciuitate, Villae Ruta, Moczcza [sic] et Bykiewicze dicta cum suis atinentiis quae annum prouentum important plus minus ad quinque millia Florenorum Polonicalium.

Tertia Ecclesia Cathedralis est in Ciuitate Minsk dicta quae ab antiquo fuit lignea et haec ab annis quinque est conflagrata, non praetermitto tamen omnem impendere curam ut eadem quantocius reaedificari [f. 2v] possit et iam defacto omnia praeparatoria pro huiusmodi reaedificatione feci. Deuotiones in hac Ecclesia peragebant per turnum Presbyteri Saeculari qui in eadem Ciuitate tres reperiuntur. Bona ad hanc Cathedram spectantia sunt, Iurisdica in dicta Ciuitate Minsk, Villae Cera, Przylepy et Bieliczany quae de prouentu annuo faciunt plus minus duo millia Florenorum Polonicalium.

Reperiuntur et alia bona ad mensam Metropolitanam spectantia in Palatinatu Kiiouiensi sita, utpote Uniw, Radomyszl et Białosorska cum suis attentiis quorum redditus annui ad decem millia florenorum Polonicalium circiter pertingunt.

Multis etiam Iuribus et Priuilegiis gaudent Archiepiscopi Metropolitanis Totius Russiae tam a Sancta Apostolica Sede, quam per Constitutiones huiusce Regni uariis temporibus uel maxime uero circa accessum ad Unionem sibi collatis et praecustoditis. Hanc quoque inter alias non postremam habent Praerogatiuam quod ad uacantes in hoc Regno et Magno Ducatu Lithuaniae Ecclesias sine nouo ad Sanctam Sedem Recursu Episcopos ad Praesentationes Regum consecrent et instituant sique post obitum eorundem aliquam Cathedram uacare contigerit hanc ipsam per se uel per alios usque ad prouisionem noui Pastoris administrare solent.

Subsunt Archiepiscopis Metropolitanis Totius Russiae complures Suffraganei uidelicet Połocensis et Smolenscensis Archiepiscopi, Wladimiriensis Luceoriensis Leopoliensis Premisliensis Chełmensis et Pinscensis Episcopi et ab his semper ad Archiepiscopum Metropolitanum Appelationes interponuntur ordinarieque Recursus fiunt. Nec exempti sunt a Iurisdictione Metropolitana Abbates [f. 3r] Ordinis Diui Basilii Magni tam in Regno Poloniae quam in Magno Ducatu Lithuaniae reperibiles [?] quinimo hi ex antiqua praxi et usu Ordinarie a solis Metropolitanis benedicuntur Instituuntum et passim etiam iudicantur. Ex saeculari Clero ad immediatam Metropolitanam iurisdictionem spectant Decanatus Quadraginta hoc est in Lithuania, Vilnensis, Oszmianensis, Lidensis, Dohlinouiensis [sic], Miadzielscensis, Nouogrodensis, Słonimen[is], Cyrenensis, Nieświzensis, Klecensis, Minscensis, Błonensis, Lohoyscensis, Puchouiensis, Ihumenen[is], Hłuyscensis, Bobruyscensis, Rohaczouiensis, Grodnen[is], Wołkowyscensis, et Podlachiensis : in Palatinatu autem Kiiouiensi, Zytomiriensis, Korosteszouiensis, Pawołocensis, Pohrebiscensis, Fastouiensis, Białocerkiewiensis, Kaniouiensis, Korsunensis, Smilanen[is], Mosznensis, Czehrynensis, Czudnouiensis, Berdyczouiensis, Brahinen[is] et Możyren[is]. Ecclesiae uero Parochiales ad eundem Archiepiscopatum spectantes, licet quidem in ciuitatibus oppidis et

Villis multae reperiantur, et ad aliquot centena pertingant nihilominus hae uel nullas prorsus habent foundationes uel adeo tenues ut pro sustentatione operariorum uix sufficiant et nisi Parochi harum curam habentes ex labore manuum suarum uariaque industria uictum et amictum sibi procurassent certe unde uiuant suasque Familias sustentent prorsus non haberent. Ad hanc Ecclesiarum et Parochorum egestatem accedit etiam quod uel maxime in Palatinatu Kiiouien[sis] et aliis Patroni et Collatores talium Ecclesiarum innato quasi odio Ritum et Parochos nostros prosequentes non attento eo quod S[anct]a Mater Ecclesia Romana utriusque Ritus Presbyteros aequalibus semper cumulauerit Priuilegiis [f. 3v] et in uariis occurrentiis ac Recursibus hanc aequalitatem clare edixerit ac promulgauerit dictos Ritus nostri Parochos innumeris oppressionibus torquent ad uaria onera utpote Decimas et Contributiones una cum Rusticis exhibendas et soluendas adigunt census annuos etiam ex minuta illa terrae Gleba [?], quam aliquando pro Ecclesia exdiuiserunt, soluere compellunt, multisq[ue] alius modis et grauaminibus persequuntur et angarizant.

Quod ad fidem Catholicam attinet, hanc in omni loco Iurisdictioni meae subiecto, tam per me ipsum quam per Substitutos Operarios promouere satago ; de hoc solum dolere debeo, quod nonnulli temporales Domini in Bonis Suis praecipue ad fines Moschouiae positae, non solum plures uagos Presbyteros a Schismaticis Pastoribus ordinatos, eorundemque Schismati adhaerentes, fortiter manutinent et protegunt, uerum etiam Philippianae Haeresi non ita pridem in Moschouia exortae a Zamosciana uero Synodo expresse condemnatae, suis in Ditionibus Azyllum praebent eandemque cum summo Christifidelium periculo magis et magis serpere permittunt.

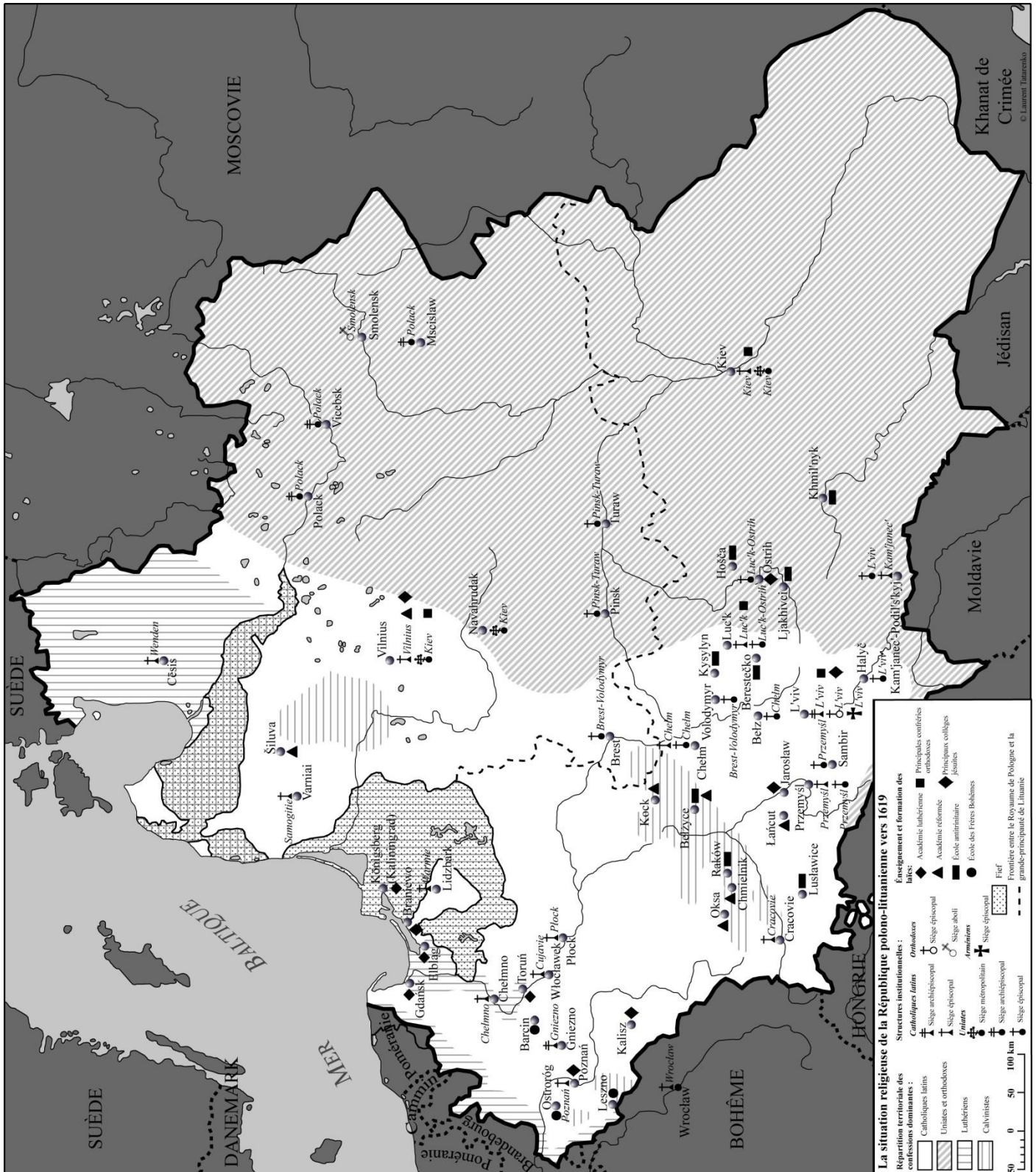
Plura ipse Illustrissimus Episcopus Ripanus immediatus Missionum Apostolicarum in hac Ciuitate Leopoliensis praefectus per me in Legatum Plenipotentiarium rogatus et constitutus, de propria scientia edisseret. Ego uero qui uariis distentis curis pro obtinenda Apostolica Benedictione personaliter ad S[anct]am Sedem accedere nequeo, hanc ipsam per suprafatum Illustrissimum Plenipotentiarium a Sanctissimo Domino Nostro humiliter imploro.

At. Szeptycki Archiep[iscopu]s Metropolitanus Totius Russiae

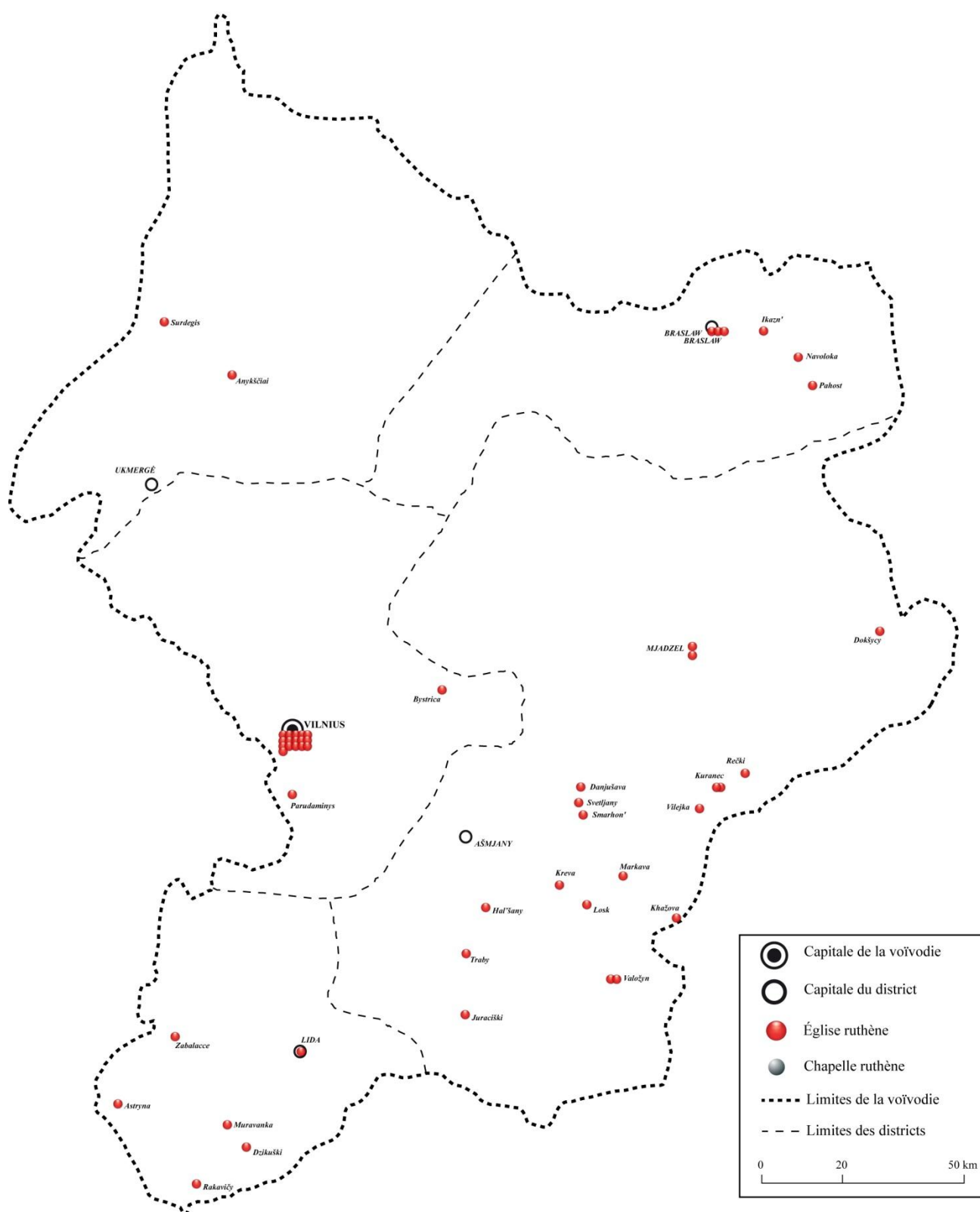
[*Sigillum*]

CARTES

CARTE 1

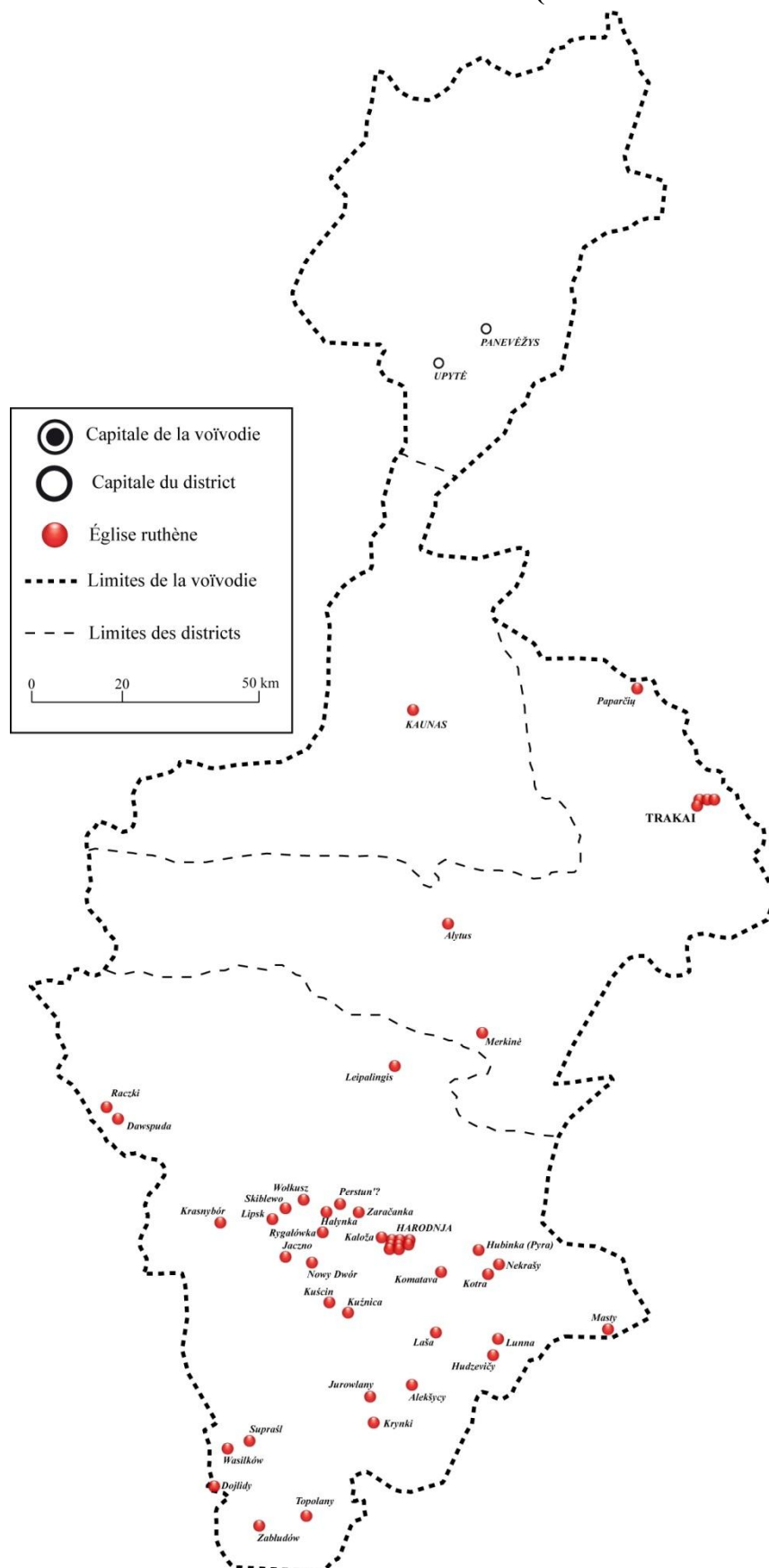


CARTE 2a :
Églises ruthènes de la voïvodie de Vilnius
(attestées avant 1596)

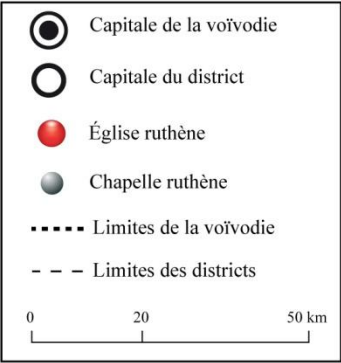


CARTE 2b :

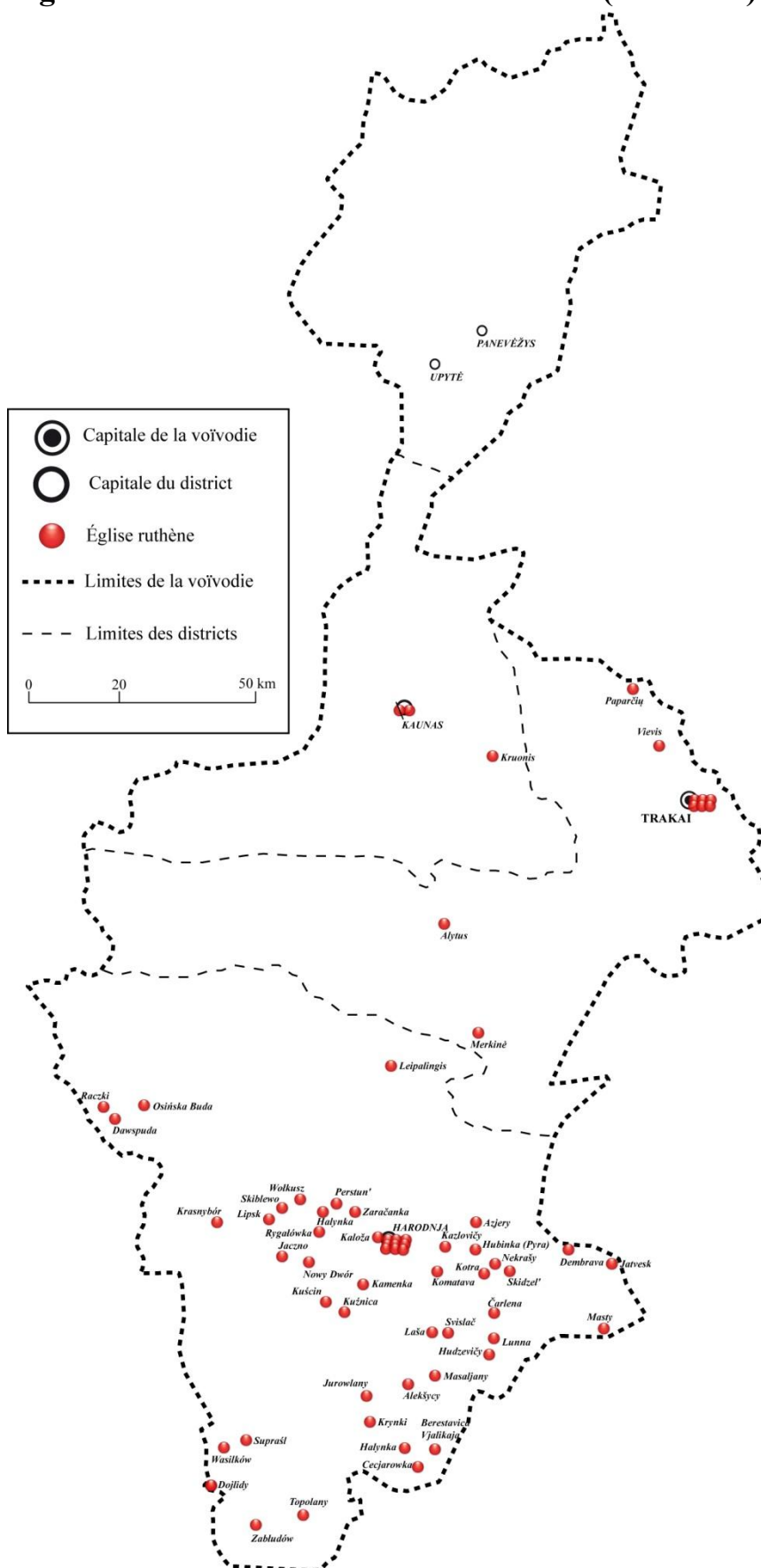
Églises ruthènes de la voïvodie de Trakai (attestées avant 1596)



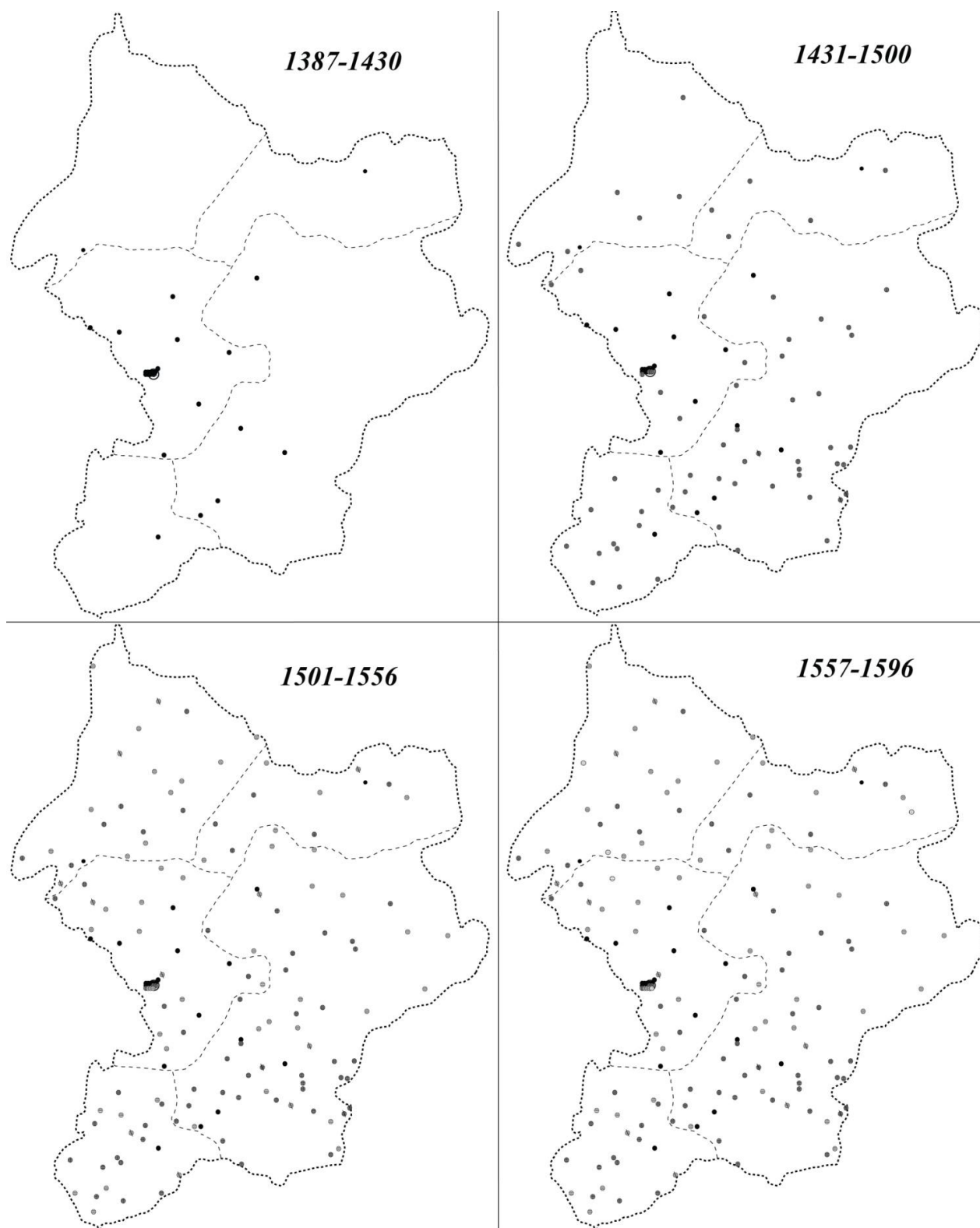
Églises ruthènes de la voïvodie de Vilnius (vers 1650)



CARTE 3b : **Églises ruthènes de la voïvodie de Trakai (vers 1650)**

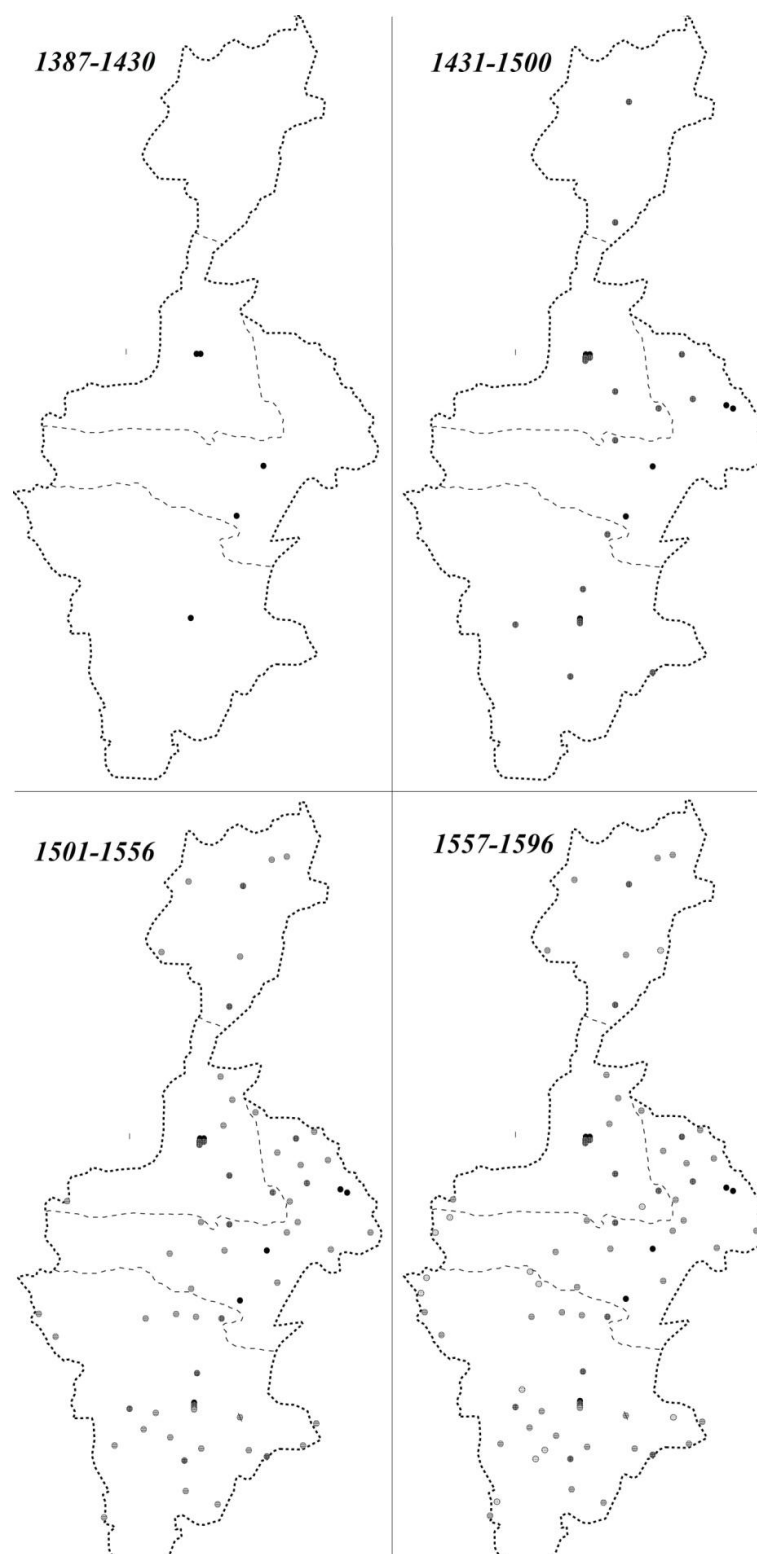


CARTE 4a :
Évolution du réseau paroissial latin de la voïvodie de Vilnius
(1387-1596)



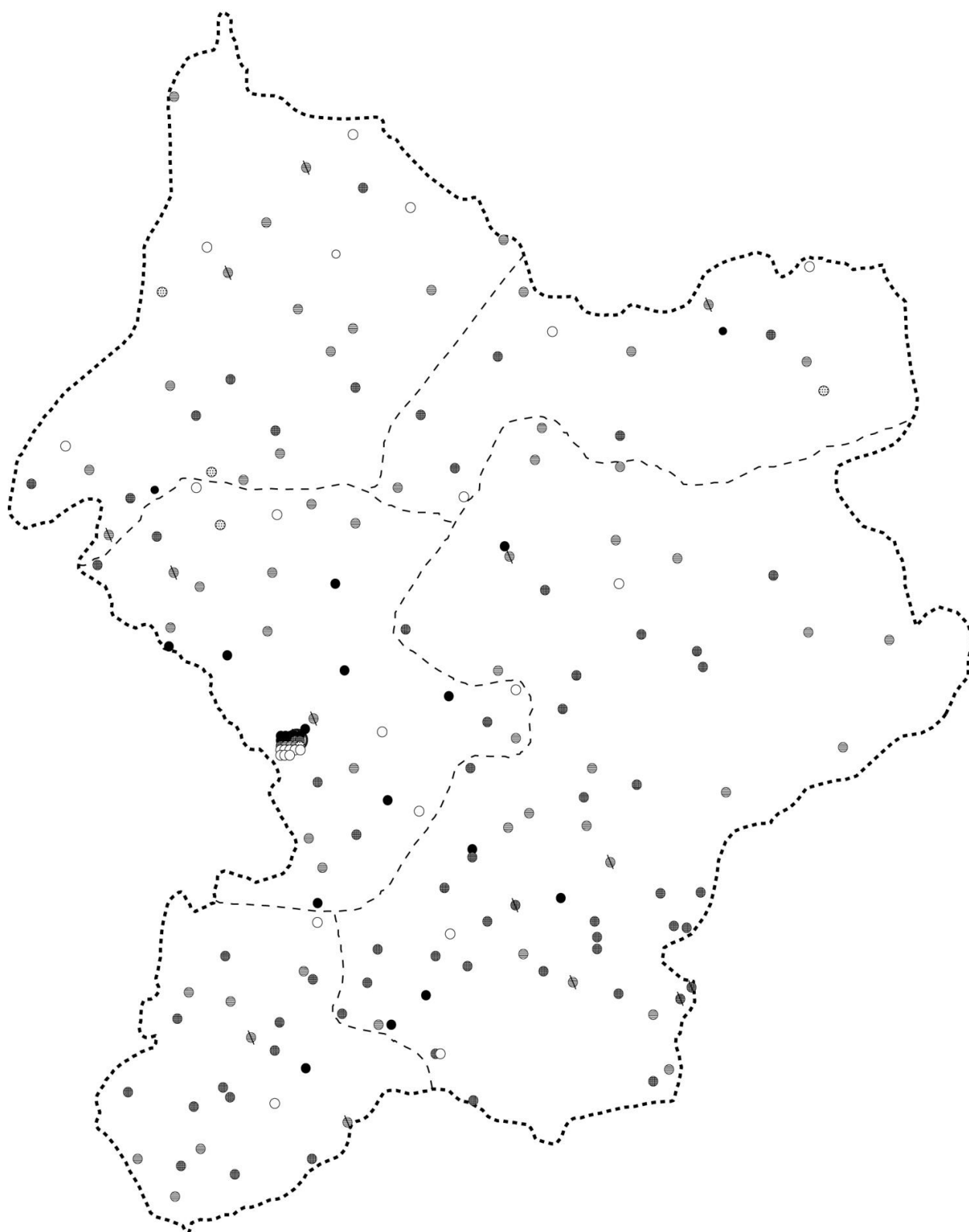
Source : J. Ochmański, « Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w roku 1387 do przełomu XVI/XVII wieku », *Roczniki Humanistyczne*, 38/2 (1990), p. 23-60 ; Z. Żuchowska, « Rozwój organizacji parafialnej w diecezji wileńskiej do 1772 r. », *Studia Teologiczne*, 5-6 (1987-1988), Annexe.

CARTE 4b :
Évolution du réseau paroissial latin de la voïvodie de Trakai
(1387-1596)



Source : J. Ochmański, « Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w roku 1387 do przełomu XVI/XVII wieku », *Roczniki Humanistyczne*, 38/2 (1990), p. 23-60 ; Z. Żuchowska, « Rozwój organizacji parafialnej w diecezji wileńskiej do 1772 r. », *Studia Teologiczne*, 5-6 (1987-1988), Annexe.

CARTE 5a :
Réseau paroissial latin de la voïvodie de Vilnius
(vers 1650)



Source : J. Ochmański, « Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w roku 1387 do przełomu XVI/XVII wieku », *Roczniki Humanistyczne*, 38/2 (1990), p. 23-60 ; Z. Żuchowska, « Rozwój organizacji parafialnej w diecezji wileńskiej do 1772 r. », *Studia Teologiczne*, 5-6 (1987-1988), Annexe.

CARTE 5b :
Réseau paroissial latin de la voïvodie de Trakai
(vers 1650)



Source : J. Ochmański, « Powstanie, rozwój i kryzys sieci parafialnej w diecezji wileńskiej od chrystianizacji Litwy w roku 1387 do przełomu XVI/XVII wieku », *Roczniki Humanistyczne*, 38/2 (1990), p. 23-60 ; Z. Żuchowska, « Rozwój organizacji parafialnej w diecezji wileńskiej do 1772 r. », *Studia Teologiczne*, 5-6 (1987-1988), Annexe.

CARTE 6

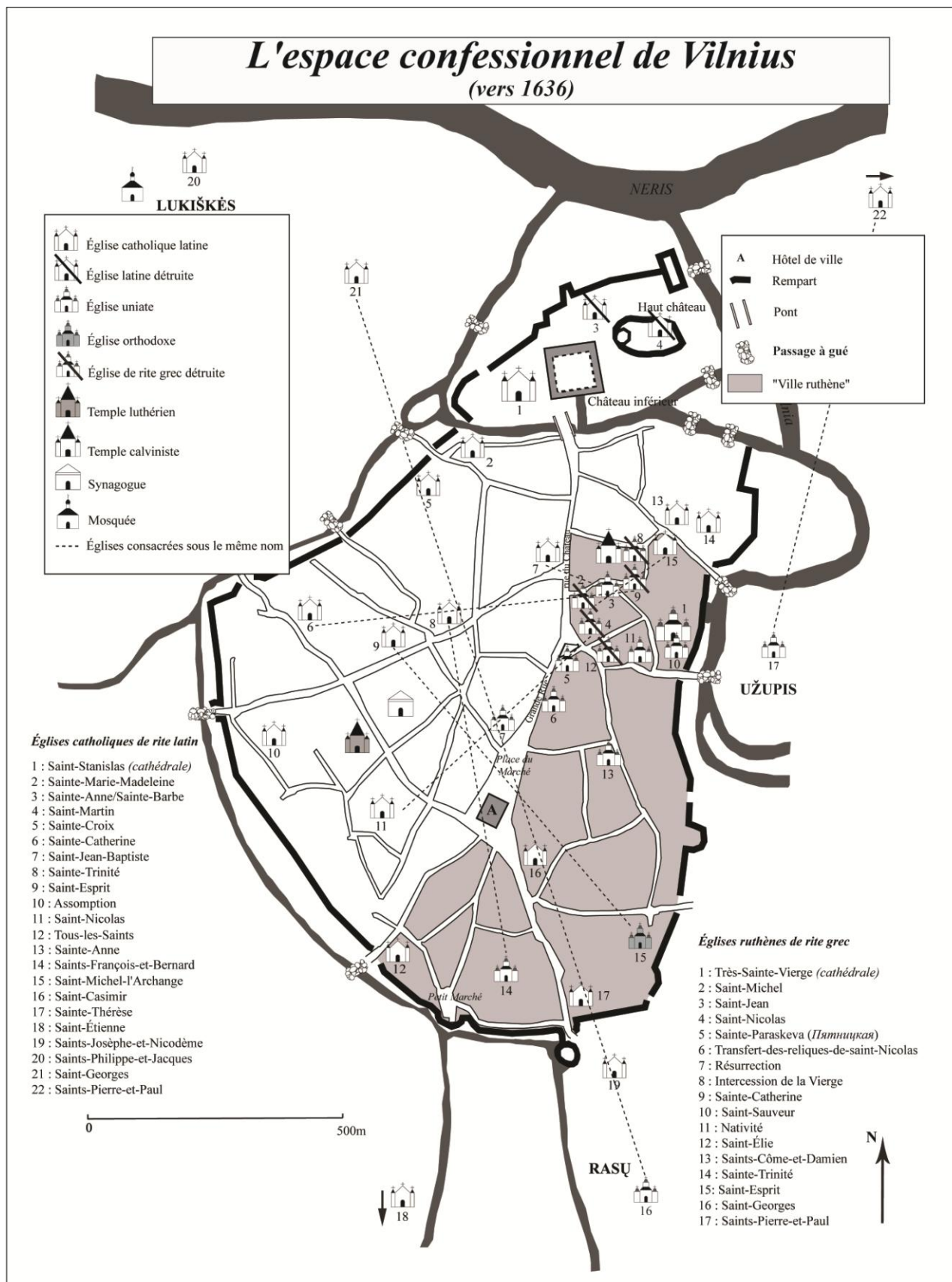


TABLE DES MATIÈRES

Volume 2

SOURCES.....	7
<i>SOURCES MANUSCRITES</i>	7
<i>SOURCES IMPRIMÉES</i>	10
SOURCES DES INSTITUTIONS PONTIFICALES	10
SOURCES POLONO-LITUANIENNES ET RECUEILS D'OUVRAGES DE CONTROVERSE	13
BIBLIOGRAPHIE	27
<i>INSTRUMENTS DE TRAVAIL</i>	27
GUIDES DES SOURCES ET BIBLIOGRAPHIES	27
ATLAS ET CATALOGUES DE TOPONYMES	28
DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES ET CATALOGUES	29
SYNTHÈSES HISTORIQUES	30
<i>BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE</i>	31
<i>ANNEXE 1</i>	
STRUCTURES PAROISSIALES RUTHÈNES DE LA VOÏVODIE DE TRAKAI	87
<i>ANNEXE 2</i>	
STRUCTURES PAROISSIALES RUTHÈNES DE LA VOÏVODIE DE VILNIUS.....	92
<i>ANNEXE 3</i>	
LE CLERGÉ PAROISSIAL RUTHÈNE DANS LES CAPITALES DE DISTRICT	106
<i>ANNEXE 4</i>	
ARCHIMANDRITATS DES VOÏVODIES DE TRAKAI ET DE VILNIUS.....	120
<i>ANNEXE 5</i>	
MONASTÈRES RUTHÈNES UNIATES DE LA RÉPUBLIQUE POLONO-LITUANIENNE.....	124
<i>ANNEXE 6</i>	
REGROUPEMENTS DES MONASTÈRES ORTHODOXES RUTHÈNES SUR LE TERRITOIRE DE LA GRANDE-PRINCIPAUTÉ DE LITUANIE.....	126
<i>ANNEXE 7</i>	
REGISTRE DE LA CONFRÉRIE ORTHODOXE DE LA SAINTE TRINITÉ DE VILNIUS	128
<i>ANNEXE 8</i>	
ÉLÈVES RUTHÈNES DANS LES COLLÈGES PONTIFICAUX (1595-1655).....	137
<i>ANNEXE 9</i>	
HIÉRARCHIE UNIATE (1595/1596-1655).....	141
<i>ANNEXE 10</i>	
HIÉRARCHIE ORTHODOXE (1596-1655).....	142
<i>ANNEXE 11</i>	
« INSTRUCTION DES ÉVÊQUES » (1594)	143

<i>ANNEXE 12</i>	
LES XXXII ARTICLES DU 11 (1) JUIN 1595	146
<i>ANNEXE 13</i>	
LES SIGNES DE VALIDATION SUR LES DOCUMENTS DE L'UNION DE BREST.....	152
<i>ANNEXE 14</i>	
PLAINTÉ DE LA SUPÉRIEURE WASYLISA SAPIEHA DEVANT LE TRIBUNAL DES ÉCHEVINS DE VILNIUS	154
<i>ANNEXE 15</i>	
REDEVANCES PAYÉES AU SOUVERAIN PAR LA HIÉRARCHIE RUTHÈNE DE LITUANIE (1626)	156
<i>ANNEXE 16</i>	
FACULTÉS ACCORDÉES AUX MÉTROPOLITES DE KIEV PAR CLÉMENT VIII.....	158
<i>ANNEXE 17</i>	
RELATION SUR L'ÉTAT DU DIOCÈSE MÉTROPOLITAIN DE KIEV D'ATANAZY SZEPTYCKI	161
<i>CARTE 1</i>	167
<i>CARTE 2A :</i>	
ÉGLISES RUTHÈNES DE LA VOÏVODIE DE VILNIUS	168
(ATTESTÉES AVANT 1596)	
<i>CARTE 2B :</i>	
ÉGLISES RUTHÈNES DE LA VOÏVODIE DE TRAKAI (ATTESTÉES AVANT 1596).....	169
<i>CARTE 3A :</i>	
ÉGLISES RUTHÈNES DE LA VOÏVODIE DE VILNIUS (VERS 1650)	170
<i>CARTE 3B :</i>	
ÉGLISES RUTHÈNES DE LA VOÏVODIE DE TRAKAI (VERS 1650).....	171
<i>CARTE 4A :</i>	
ÉVOLUTION DU RÉSEAU PAROISSIAL LATIN DE LA VOÏVODIE DE VILNIUS	172
(1387-1596)	
<i>CARTE 4B :</i>	
ÉVOLUTION DU RÉSEAU PAROISSIAL LATIN DE LA VOÏVODIE DE TRAKAI.....	173
(1387-1596)	
<i>CARTE 5A :</i>	
RÉSEAU PAROISSIAL LATIN DE LA VOÏVODIE DE VILNIUS.....	174
(VERS 1650)	
<i>CARTE 5B :</i>	
RÉSEAU PAROISSIAL LATIN DE LA VOÏVODIE DE TRAKAI	175
(VERS 1650)	
<i>CARTE 6</i>	176